EINLADUNG

ZUR

AKADEMISCHEN FEIER DES GEBURTSFESTES

SEINER MAJESTÄT DES KÖNIGS

WILHELM II VON WÜRTTEMBERG

AUF DEN 25. FEBRUAR 1901

IM NAMEN

DES

REKTORS UND AKADEMISCHEN SENATS

DER

KÖNIGLICHEN EBERHARD-KARLS-UNIVERSITÄT TÜBINGEN

- LIBRA
NOV 13 19
IVERSITY OF T

BEIGEFÜGT IST EINE ABHANDLUNG:

SEBASTIAN FRANCKS LATEINISCHE PARAPHRASE DER DEUTSCHEN THEOLOGIE UND SEINE HOLLÄNDISCH ERHALTENEN TRAKTATE

VON

D. ALFRED HEGLER

ORDENTLICHEM PROFESSOR DER EVANGELISCHEN THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

TÜBINGEN

BUCHDRUCKEREI VON G. SCHNÜRLEN

1901.

Digitized by the Internet Archive
in 2015

https://archive.org/details/sebastianfrancks00hegl

Die Universität wird am 25. Februar den Geburtstag

Seiner Majestät unseres gnädigsten Königs

in gewohnter Weise feierlich begehen und hiebei der Rektor

Professor Dr Grützner

die Festrede halten

Ueber die körperliche Erziehung.

Zu dieser akademischen Feier werden alle Mitglieder und Freunde unserer Hochschule auf den genannten Tag, vormittags 11 Uhr, in den Festsaal der Aula geziemend eingeladen.

Rektor und akademischer Senat.

Sebastian Francks lateinische Paraphrase der Deutschen Theologie und seine holländisch erhaltenen Traktate

von

D. Alfred Hegler
ordentlichem Professor der evangelischen Theologie.

Seit dem Erscheinen meines Buches über „Geist und Schrift bei Sebastian Franck“ im Jahr 1892 (im Folgenden als „Geist und Schrift“ citiert) habe ich die Arbeit an der Geschichte des mystischen Spiritualismus in der Reformationszeit fortgesetzt. Aus dem dabei gesammelten Stoff biete ich im Folgenden zwei Stücke, die nach Entstehung und Überlieferung zusammengehören. Francks lateinische Paraphrase der Deutschen Theologie ist, soviel bekannt, nur in einer einzigen Amsterdamer Handschrift überliefert; die Traktate Vom Reich Christi, Von der Welt, des Teufels Reich, Von der Gemeinschaft der Heiligen sind nur in holländischer Sprache erhalten. Die Paraphrase wie die Traktate gehören insgesamt den späteren Jahren Francks an. Im Inhalt zeigen sie grosse Verwandtschaft. Das Gepräge giebt ihnen eine Mystik, die ihre Gedanken und Bilder aus der deutschen mystischen Litteratur des 14. Jahrhunderts entnimmt, sich jedoch entschieden wie gegen die alte Kirche so gegen die Theologie und das Kirchentum der Reformation wendet und damit den spiritualistischen Charakter jener älteren Mystik so sehr verschärft, dass sie sich trotz dem engen Anschluss an das Vorbild der letzteren von ihr wesentlich unterscheidet. Die Paraphrase wie die Traktate habe ich zum erstenmal zu einer Darstellung der Gedanken Francks in der genannten Schrift benützt (vgl. Geist und Schrift S. 57 ff.). Im Übrigen sind sie bis jetzt unbekannt, mit Ausnahme des Traktates Vom Reich Christi, über den Christian Sepp in seinen Beiträgen über Franck (Geschiedkundige Nasporingen, 1872, I, 158 ff.) wertvolle Mitteilungen gegeben hat. Darum dürfte eine genauere Untersuchung willkommen sein. Eine vollständige oder auch nur ausführlichere Wiedergabe der Paraphrase scheint mir nicht angezeigt. Der Inhalt ist nicht so bedeutend, dass er mehr erfordern würde, als in den folgenden Proben und Mitteilungen gegeben ist. In solchen Publikationen muss in der wörtlichen Mitteilung Mass gehalten werden, sonst wächst das Material zu einem Umfang an, der zu der Bedeutung, die er für die Geschichtsforschung hat, in keinem Verhältnis mehr steht. Auch muss man dem, der auf diesem Gebiet

einigermassen bewandert ist, vertrauen, dass er das Wichtige herausfindet. Die Sammlung des Materials ist durch den höheren Zweck, das Verständnis der Geschichte, bestimmt. Damit soll niemanden verwehrt sein, die Handschrift der Paraphrase von nahezu 550 Seiten wörtlich zu veröffentlichen, aber auch mir sei es nicht verwehrt, dass ich es von vornherein als überflüssig bezeichne.

Die Schriften Francks sind im Folgenden mit den Abkürzungen und nach den Ausgaben ange ührt, die Geist und Schrift S. XI f. angegeben sind. Für die Beurteilung der Persönlichkeit sei auch auf den Artikel über Franck in der 3. A. der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche VI, 142 ff. verwiesen.

Auch an dieser Stelle spreche ich der Bibliotheek der Vereenigden Doopsgezinden Gemeente zu Amsterdam meinen Dank für die Überlassung der Handschrift aus, ebenso der Bonner Universitätsbibliothek dafür, dass sie mir die Abschrift zur Verfügung gestellt hat.

I. Die lateinische Paraphrase der Deutschen Theologie.

Einleitung.

Der kleine mystische Traktat über den alten und neuen Menschen, von dem Luther im Jahre 1516 einen Teil, und den er unter dem Namen „Ein deutsch Theologia“ im Jahre 1518 vollständig herausgab, hat das interessanteste Stück seiner Geschichte in der Reformationszeit. Über seine Entstehung ist so gut wie nichts bekannt.[1]) Dagegen hat er im 16. Jahrhundert grosse Verbreitung gefunden und merkwürdige Schicksale gehabt. Zwischen dem begeisterten Lobpreis, mit dem Luther ihn eingeführt hatte, und dem Verwerfungsurteil Calvins liegt ein weiter Weg. In der Beurteilung, die er gefunden hat, spiegelt sich die Geschichte der Mystik in der Reformationszeit: Im Anfang der Reformation die enge Verbindung zwischen der Mystik und der Wittenberger Theologie, dann, als Luthers Gedanken in dogmatischer und kirchlicher Hinsicht eine bestimmtere Gestalt annahmen und dagegen die Mystik bei den Täufern und Spiritualisten zur Opposition gegen das neue, in der Bildung begriffene protestantische Kirchen-

1) Vergl. Franz Pfeiffer, Theologia deutsch. 3. Aufl. 1875. S. IX f.

wesen und gegen die reformatorische Theologie benützt wurde, die allmähliche Scheidung zwischen der letzteren und der Mystik. Das schloss nicht aus, dass ein an sich so harmloses, dogmatisch wenig ausgeprägtes Büchlein, wie die „Deutsche Theologie“ auch weiter noch in den jungen protestantischen Kirchen als Erbauungsbuch gelesen wurde, besonders bei den Laien noch immer vielen Beifall fand, und, obwohl jetzt mit grösserer Vorsicht, auch von manchen Theologen noch gerühmt wurde. Aber mit der Zurückdrängung der Mystik und eines dogmatisch weitherzigen, praktisch gerichteten Laienchristentums überhaupt wurde immer mehr auch das Interesse an der Deutschen Theologie innerhalb der Reformationskirchen zurückgedrängt und das scharfe Urteil über die oppositionellen mystisch-spiritualistischen Parteien dehnte sich vielfach auch auf den Traktat aus.[1]) Dies um so mehr, als das Büchlein überall von den mystischen Richtungen ergriffen und zu einem gemeinsamen Feldzeichen für die im übrigen wieder so weit auseinandergehenden mystisch-spiritualistischen Geister wurde, sowohl für diejenigen, die in der Kirche blieben, wie für diejenigen, die auch äusserlich mit der Kirche brachen und die Sammlung eigener Konventikel anstrebten. Überall finden wir in diesen Kreisen, bei Täufern und Spiritualisten aller Art, auch bei solchen Männern, welche im übrigen im Humanismus den Antrieb und die Wegweisung für eine praktische Reform der Kirche suchten, die Berufung auf die Deutsche Theologie.[2]) Daraus erklärt

1) Doch hat noch Flacius die Deutsche Theologie in den Catalogus testium veritatis aufgenommen (1562 S. 539) und hat günstig über sie geurteilt. Der Ausdruck sei etwas dunkel, der Verfasser habe offenbar mehr und Klareres über die wahre und falsche Theologie gewusst, als er offen ausdrücken wollte, konnte oder auch auszudrücken wagte.

2) L. Keller hat in seinen Arbeiten mit Recht mehrfach auf diese Thatsache hingewiesen, ich gebe hier nur einige Andeutungen, da ich in grösserem Zusammenhang darauf zurückzukommen gedenke. Wichtig ist die Ausgabe, die Peter Schöffer, Worms 1528 veranstaltet hat. In ihr fehlt Luthers Vorrede. Dagegen hat sie die Hauptreden, die nach Gottfried Arnold's Zeugnis Denk zugeschrieben wurden (vergl. G. Arnold, Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie I 1699 2. Teil S. 271; L. Keller, Die Reformation S. 432 f., 471). In des Urbanus Rhegius Schrift „Ein Sendbrief Hans Huthen“ kann ich den Beweis für die Abfassung durch Denk nicht finden, doch ist sie an sich nicht unwahrscheinlich. Denn diese Wormser Ausgabe ist offenbar von dem Kreis von Denk, Hätzer, Kautz inspiriert. Unter ihnen hat man den „Knecht Gottes“ zu suchen, der nach dem Vorbericht — vergl. Pfeiffer S. XIII — das Büchlein Schöffer mit der Aufforderung, einen Neudruck zu veranstalten, zusandte. Über Peter Schöffers Wormser Drucke und seine Beziehungen zu den Wiedertäufern s. F. W. E. Roth, Die Mainzer Buchdruckerfamilie Schöffer (Beihefte zum Centralblatt für Bibliothekwesen 3. Bd. 9. Heft, 1892/93) und: Die Buchdruckereien zu Worms am Rhein, 1892. Die Ausgabe der Theologia Deutsch von 1528 (ein Exemplar in Berlin) ist hier auffallenderweise nicht erwähnt. Dass sie von Peter Schöffer d. J. stammt, ist nach

es sich dann wieder, dass die Theologen der jungen Kirchen mit ihren Urteilen über solche mystische Traktate des ausgehenden Mittelalters bedeutend vorsichtiger wurden, ja zum Teil an die Stelle der Empfehlung die Warnung treten liessen, und dass vollends denjenigen Theologen, die durch Sprache und Bildungsgeschichte dem Ursprung der deutschen Reformation ferner standen, wie den Gründern des calvinistischen Kirchenwesens, die Deutsche Theologie einfach als ein verworrenes Produkt der heftig bekämpften Schwärmer und Wiedertäufer erscheinen konnte.

So ergeben sich für den, welcher den mystisch-spiritualistischen Parteien in der Reformationszeit nachgeht, aus der Verbreitung und Beurteilung der Deutschen Theologie wichtige Fingerzeige. Sie zeigt ihm nicht eine geschlossene Partei an, aber eine Stimmung und Geistesrichtung. Er wird es nicht zufällig finden, dass Staupitz, Denk, Hätzer und Kautz, Schwenkfeld und Bünderlin, dass Franck und Castellio sich mit ihr beschäftigt, sie empfohlen, sie herausgegeben oder übersetzt haben, dass wir überall in den Traktaten der Täufer, in den Programmen und erbaulichen Ansprachen der Spiritualisten auf ihren Namen stossen, ebenso in den zahlreichen Flugschriften, in denen gegen den anwachsenden Dogmatismus und das sich abschliessende Kirchentum für ein einfaches praktisches und alsdann meist mystisch geartetes Christentum gekämpft worden ist. Solche Stimmen, die im Sinne eines mystischen oder praktischen Christentums die Deutsche Theologie empfehlen, sind im 16. Jahrhundert nie verstummt, wenn sie auch seltener wurden, je mehr jene Richtungen durch die neue Theologie und das geschlossene Kirchentum zurückgedrängt wurden,[1]) bis dann durch Arndt u. A.

---

dem Vorwort und dem Druck selbst zweifellos. Auf der Rückseite des letzten Blatts steht das Motto: „O Gott erlöss die gfangnen“, das Lieblingswort Hätzers, das sich auch als Motto in der Wormser Profetenübersetzung, wie in andern Schriften Hätzers findet (vrgl. Roth, Beihefte S. 133 Anm.) Darunter die kleinere Druckmarke Schöffers: Die Ankündigung der Geburt Jesu an die Hirten (wie bei Roth S. 122 Nr. 2 doch mit der deutschen Überschrift: „Lob sei Gott inn der Höhe“). Jenes Motto wie das Vorwort Schöffers und ebenso das Schlusswort nach den Hauptreden zeigt deutlich, dass die Ausgabe von täuferischen Kreisen und zwar von Hätzer, vielleicht auch Denck oder Kautz ausgegangen ist.

1) Charakteristisch ist, worauf schon Keller aufmerksam gemacht hat, dass, während in den Jahren 1518—1528 Ausgabe auf Ausgabe folgt, die Ausgaben von da an spärlicher werden, in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts fast ganz aufhören, bis dann anfangs des 17. Jahrhunderts ein neuer Aufschwung erfolgt und zahlreiche Ausgaben erscheinen. Dabei ist auch bezeichnend, dass das Jahr, in dem eine vermutlich von den Führern der Täufer veranlasste Ausgabe (s. o.) veranstaltet wird, den Wendepunkt bildet. Die Aufzählung der Ausgaben bei Pfeiffer ist allerdings keineswegs vollständig.

die Forderung eines praktischen Christentums mit neuer Entschiedenheit ausgesprochen und wiederum die Deutsche Theologie ins Feld geführt wurde. Auch im 17. und 18. Jahrhundert blieb diese ein Lieblingsbuch der mystischen praktischen, pietistischen Richtungen aller Art.

Diese Schicksale der Deutschen Theologie weisen auf grössere geschichtliche Zusammenhänge hin. Die spiritualistische Mystik des 16. Jahrhunderts, die mit mystischen Gedanken das Kirchentum und die kirchliche Theologie bekämpft, wie die praktischen und mystischen Richtungen des 17. und 18. Jahrhunderts, die mit solchen Gedanken die grossen Kirchen reformieren oder auflösen wollen, schöpfen ja in der That ihre Ideen aus der älteren deutschen Mystik, vor allem in der Form, die sie im Kreise der deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts bei Eckhart, Tauler und den Gottesfreunden erhalten hat. Auf einen ausserkirchlichen Ursprung der Deutschen Theologie weist allerdings nichts hin.[1]) Aber in dieser

1) Thudichum hat (Monatshefte der Comenius-Gesellschaft V 1896 S. 44 ff.) die Deutsche Theologie auf mittelalterliche ausserkirchliche Brüdergemeinden zurückgeführt. Das ruht auf der richtigen Beobachtung, dass in dem Traktat der Zusammenhang mit dem kirchlichen System zurücktritt. Allein die Unabhängigkeit des hier beschriebenen vollkommenen christlichen Lebens von dem kirchlichen System, das Drängen auf ein innerliches freies persönliches, im Leben zu bewährendes Christentum ist doch nicht wesentlich stärker, als in anderen mystischen Traktaten aus dem 14. und 15. Jahrhundert, deren Verfasser nachweisbar auf dem Boden der Kirche stehen. Jene Unabhängigkeit von der kirchlichen Heilsvermittlung ist auch hier immer nur relativ, der Zusammenhang mit der katholischen Grundanschauung tritt zurück, aber er ist nicht ganz aufgehoben. Überdies ist die Vorstellung von solchen ausserkirchlichen „Brüdergemeinden“ in diesem Umfange und mit diesem Charakter geschichtlich nicht begründet. Man darf nicht die Zusammenhänge, die in bestimmten Ideen und in gewissen Stimmungen vorhanden sind, mit der Tradition in einer geschlossenen Organisation, in „Brüdergemeinden“ verwechseln. Auch ist nicht zu übersehen, in welch starkem Mass eine Spiritualisierung und teilweise Auflösung der überlieferten kirchlichen Anschauungen sich während der letzten zwei Jahrhunderte des Mittelalters gerade auch in innerkirchlichen Kreisen selbst vollzogen hat. Über Tauler und die verwandten Erscheinungen der deutschen Mystik geht das Büchlein in keinem wesentlichen Punkt hinaus. Von einem Gegensatz gegen die „römische Kirche“, gegen den „racheschnaubenden Gott des jüdischen Alten Testaments“ ist nicht die Rede. Es sind die Grundgedanken der katholischen Mystik, die es in einer allerdings besonders geläuterten, auf das Praktische gerichteten, ansprechenden, freilich nicht ebenso originellen Form enthält. Es fällt, wie es scheint, demjenigen, der nicht theologisch gebildet ist, schwer, sich davon zu überzeugen, dass die katholischen Grundgedanken eben nicht bloss im hierarchischen System und im Dogma verkörpert sind, sondern auch die freieren auf dem Boden der altkirchlichen und mittelalterlichen Mystik entstandenen Formen des Frömmigkeitsideals zum Teil noch bestimmen, auch da, wo diese sich von der hierarchischen Kirche und dem Dogma abwenden oder doch zurückziehen. Und doch wird der Theologe mit Recht auf den Nachweis dieser Zusammenhänge Wert legen. Er kann diese Produkte der deutschen Mystik des späteren Mittelalters

Mystik, die ihren inneren und geschichtlichen Zusammenhang mit der katholischen Auffassung des Heils deutlich zeigt und als historische Grösse sich nur aus dem Wesen des mittelalterlichen Kirchentums und Christentums begreifen lässt, lagen überall Gedanken, die sich für einen Spiritualismus verwenden liessen, der sich von der Kirche und ihrer Theologie in jeder Form lossagte und gegen jede Ausprägung der Religion in grossen objektiven Formen, in Institution und Lehre protestierte. Die radikale spiritualistische Mystik des 16. Jahrhunderts hat nach dieser Seite hin kaum einen neuen Gedanken gebracht; sie findet den ganzen Apparat, dessen sie zur Durchführung jenes Grundgedankens bedarf, in der älteren Mystik vor. Was neu dazu kommt, ist einerseits durch die Verbindung mit humanistischen Gedanken, andererseits durch die positive Einwirkung der neuen religiösen Bewegung der Reformation, wie durch den Gegensatz gegen sie hervorgerufen, die über diese Mystik weit hinausgeht, eine deutliche Vorstellung vom evangelischen Heilsgut schafft und die Energie und den Reichtum ihrer religiösen Gedanken in der historischen That, in der Produktion grosser historischer Formen, einer protestantischen Kirche und einer reformatorischen Theologie, bewährt. Die spiritualistische Mystik hat von dieser Seite aus positive Anregungen

weder von dem Boden loslösen, auf dem sie gewachsen sind — und das ist trotz allem im wesentlichen das Frömmigkeitsideal des Mittelalters — noch sie aus der historischen Reihe ausschalten, in die sie sich selbst hineinstellen. Welche das ist, zeigen die überall wiederkehrenden Berufungen auf den „hl. Dionysius“ deutlich genug. Ein zusammenhängendes philosophisches oder theologisches System will der Verfasser des Traktates gewiss nicht geben, aber überall wendet er Grundbegriffe und allgemeine Sätze an, die sich geschichtlich und sachlich nur aus der spekulativen Mystik verstehen lassen und in ihrem Kern auf den christlichen Neuplatonismus zurückführen. Damit soll nicht geleugnet sein, dass diese Mystik zugleich nach vorwärts schaut, dass sie (s. o.) in gewisser Hinsicht die Reformation vorbereitet, dass sie eine entschiedene Wendung auf ein einfaches praktisches und in gewissem Sinne selbst biblisches Christentum nimmt, aber das Mass, in dem sie etwas Neues, positive Schöpfungen Vorbereitendes bedeutet, wird erst deutlich, wenn man die niemals aufgegebenen Verbindungslinien mit der spekulativen Mystik hervorhebt. Das ist für eine historische Auffassung, die nicht von der phantastischen Idee „altevangelischer“ „Brüdergemeinden“, sondern von dem festen Boden der Geschichte ausgeht, der einzig mögliche Weg. Die Vermutung Thudichums, die Schrift sei eine Sammlung von Vorträgen, die zu verschiedenen Zeiten, vielleicht auch an verschiedenen Orten gehalten worden seien, ist wohl kaum begründet. Dass die Gedanken immer aufs neue wiederholt werden und die Darlegung im Verlaufe nicht präziser wird, sondern vielmehr ins Unbestimmte zerfliesst, ist eine Beobachtung, die man an vielen mystischen Schriften machen kann und die in der ganzen Art dieser Litteratur begründet ist. Vgl. auch W. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte I. 1 1900 S. 241 f.

erhalten. — Denk, Schwenkfeld, Franck und die Anderen sind nicht allein in ihrer Kritik am alten Kirchentum, zum Teil auch an jedem Kirchentum überhaupt, das zum Selbstzweck wird, von Luther abhängig, sondern sie haben auch ihre positiven religiösen Gedanken vielfach von Luther übernommen.[1]) Das Verhältnis ist freilich dadurch kompliziert, dass für die Entstehung der Reformation selbst diese Mystik ein wichtiger Faktor gewesen ist. Man ist heutzutage in weiten Kreisen der protestantischen Theologie geneigt, das zu unterschätzen, weil man einen zu engen Begriff der Reformation zu Grunde legt und alles zu rasch auf die evangelische Heilslehre bezieht, die gewiss das Centrum der ganzen Bewegung, aber nicht das Ganze gewesen ist. Auch in diesem Centrum wäre nicht eine solche Vertiefung und Läuterung möglich gewesen, wie sie hier thatsächlich eingetreten ist, wenn nicht die Reformation im ganzen zugleich eine Vergeistigung und Läuterung in der ganzen Auffassung der Religion bedeuten würde, und eben darin hat ihr die deutsche Mystik des späteren Mittelalters in ihren reinsten Erscheinungen, wie Tauler, mächtig vorgearbeitet. Es beginnt sich schon hier die Verschiebung des Schwergewichtes vorzubereiten, die dann in der Reformation vollzogen worden ist: von den objektiven transcendenten Dogmen hinüber in das subjektive Heilsbewusstsein, von dem, was die Kirche thut, lehrt und leistet, hinüber auf das Individuum, das die höchste Aufgabe nur in sich selbst und für sich selbst lösen kann. Der Egoismus im kirchlichen System wird bekämpft, das sittliche Empfinden wird feiner, die Psychologie wird individueller und beweglicher. Überall ist das Streben nach Vergeistigung und Verinnerlichung der Frömmigkeit der beherrschende Trieb. Man kann an Luthers Schriften vor dem Ablassstreit die mächtige Einwirkung der spiritualistischen Gedanken beobachten. Luther bringt die ungeheure Concentration des ganzen angehäuften Materials überlieferter religiöser Vorstellungen auf den einen Punkt: Die Demut, die sich im Bewusstsein der eigenen Sünde Christus beugt, nu zu stande mit der Unterstützung durch einen Spiritualismus, der die ganze heilige Schrift auf diese eine Erfahrung zu deuten lehrt, nicht ohne die Unterstützung durch eine Mystik, welche schon länger an der Vergeistigung und Verinnerlichung des

1) Ich habe schon in „Geist und Schrift“ auf die Abhängigkeit Francks von Luther deutlich hingewiesen, schätze jedoch jetzt auf Grund der weiteren Arbeit diese Abhängigkeit noch bedeutend höher ein und vermöchte jetzt für noch viel mehr Gedanken, Worte und Wendungen Francks Parallelen aus Luther beizubringen. Vergl. auch die dankenswerten Beiträge von Kawerau, GGA. 1894, 79 ff. und Lehrbuch der Kirchengeschichte III², 1899, 439 ff.

religiösen Prozesses gearbeitet und die Frömmigkeit gelehrt hat, ihre Kraft unmittelbar in der Beziehung auf Gott und Christus, unabhängig von allen äusseren Einrichtungen und einzelnen Lehren, im bewussten Gegensatz gegen die falsche, werkgerechte und selbstgerechte, im „Buchstaben“ und „Fleisch“ gefangene Frömmigkeit zu finden. Man beobachte, wie die Dictata super Psalterium von den spiritualistischen Schemata: Geist — Buchstabe, Geist — Fleisch u. s. w. durchzogen und beherrscht sind, wie sich diese auf jeder Seite, in der Auslegung eines jeden Psalms finden und wie sie der Herausarbeitung des Charakters der wahren Frömmigkeit dienen, der sich Luther im Gegensatz zur Werkgerechtigkeit bewusst wird. Man kann sagen, der Apparat von Begriffen und Vorstellungen, mit welchem die spiritualistische Mystik im 16. Jahrhundert gearbeitet hat, liegt bei Luther schon vor dem Beginn des Ablassstreites zum grössten Teile bereit. Dabei ist freilich die ganze, schon in der alten Kirche reich entwickelte spiritualistische Gedankenreihe benützt, wie sie für Luther am unmittelbarsten und stärksten bei Augustin vorlag, der auch nach dieser Seite hin auf Luthers Entwicklung den grössten Einfluss ausgeübt hat. Es hilft die ganze grosse Gedankenarbeit mit, in welcher die alte griechische und ihr folgend die lateinische Theologie das Alte Testament christlich gedeutet und bei der sie das Recht der geistigen Auslegung begründet, das Jüdische ins Christliche übersetzt, in die alttestamentlichen Worte die christliche Erfahrung hineingedeutet hat und indem sie die niedrigere Offenbarungsstufe auf die Höhe der höheren hob, sich den religiösen Prozess selbst anschaulich gemacht hat, der von einer Stufe zur anderen schreitet und doch in der höheren sich dessen bewusst wird, was er weniger bewusst schon in der früheren besass, der hinter der Hülle den Geist entdeckt, in der Ceremonie den tieferen Sinn, in allem Äusserlichen ein Sinnbild des Innerlichen, in der scheinbar starren Form die Spuren beständigen Lebens, Werdens und Vergehens, das sich aber fortwährend der drohenden Erstarrung erwehren muss und nur in der steten Beziehung auf Christus, als auf den lebendigen Mittelpunkt des Glaubens, sich selbst lebendig erhält. So hat sich die Befreiung der Theologie in der Reformation mit Hilfe der Gedanken vollzogen, in denen das alte Christentum versucht hat, sein überlegenes Recht gegenüber den früheren Stufen der religiösen Entwicklung, sein geistiges Wesen gegenüber heidnischem Naturalismus und jüdischer Gesetzlichkeit auszusprechen. Aber dass Luther den entscheidenden Punkt immer schärfer treffen lernte, dazu hat die deutsche Mystik wertvolle Unterstützung geleistet. Ihre Einwirkung tritt nicht erst da ein, wo sich ihr Einfluss, die Lektüre Taulers, litterarisch nachweisen lässt. Es genügt hier an die Thatsache

zu erinnern, dass Staupitz in diesen Gedanken der deutschen Mystik gelebt hat. Sie hat Luther den Weg gezeigt, als ihn die Schultheologie im Stiche liess, sie hat ihm den Rückhalt gegeben, dessen eine so konservative Natur, wie die seine, bedarf, wenn sie das Alte stürzen muss, um das Alte wiederherzustellen. Augustin und die deutsche Mystik waren die Zeugnisse, die Luther vergewisserten, dass er in seiner Auslegung der Heiligen Schrift nicht allein stehe. Sobald er sich freilich dann theoretisch und im einzelnen mit den Gedanken dieser Mystik auseinandersetzt, beobachten wir neben der sachlichen Übereinstimmung, die Luther selbst zunächst beinahe ausschliesslich hervorhebt, die leise einsetzende Differenz. Sie ist schon in scheinbar nebensächlichen, formellen Bemerkungen Luthers zu einzelnen Stellen Taulers angedeutet. Luther begnügt sich nicht mit den warmen und weitherzigen Vorstellungen dieser Mystik. Sofort beginnt das Streben, ihre Grundgedanken herauszuheben, sie zu klären, die Verbindung mit der lehrhaften Theologie herzustellen. Seine eigene Heilslehre ist noch in der Hülle der Mystik geborgen, aber man sieht, dass sie diese Hülle sprengen und sich energisch zu lehrhafter Ausbildung erheben wird. Dieser grosse Fortschritt, mit dem Luther seine Gedanken über die Mystik hinaushebt und zum Reformator der Kirche und zum Erneurer der Theologie heranwächst, wird ihn mit der Zeit in einen Gegensatz zu der ursprünglich so hoch geschätzten Mystik bringen. Diese wird unentschieden sein an Punkten, an denen er, im Kampfe stehend und das Gewicht der Verantwortung auf der Seele, Entschiedenheit verlangen muss. Es werden in ihrem Namen radikale Forderungen erhoben werden, die er ablehnen muss, weil er die Erkenntnis und den Instinkt des Genius für die sittlichen Mächte der Wirklichkeit besitzt. Aber im Kern seines religiösen Empfindens wird er immer etwas von dieser Mystik behalten, weil ihre zartesten und reinsten Töne mit den Worten des Neuen Testaments selbst zusammenklingen und er wird es nie vergessen, dass in ihr während der Entscheidungsjahre für ihn eben eine Theologie zum Worte kam, die auf Erfahrung ruht, die Leben ist und ihm geholfen hat, den Weg zur lebendigen Religion zu finden.

Darum wird die Deutsche Theologie, von Luther in die Welt eingeführt und beinahe überschwenglich gepriesen, immer ein Denkmal für diese kurze, aber so fruchtbare Periode bleiben, in welcher der werdende Reformator seine neue Wittenberger Theologie in der deutschen Mystik wieder erkannt und den Bund mit Tauler geschlossen hat. Daraus ist nun aber wiederum die besondere Wertschätzung des Büchleins bei den mystischen und spiritualistischen Richtungen der Reformationszeit verständlich. Sie sprachen ihr Recht auf Anteil an der

ganzen grossen geistigen Bewegung, ihr Anrecht an Luther, an die Reformation selbst aus, wenn sie sich auf die Deutsche Theologie beriefen. Sie konnten Luther gegen Luther ins Feld führen, sie konnten ihren Anspruch, in diesen mystischen Lehren das wesentliche des Christentums zu besitzen, das sie in der Theologie der neuen Theologen wieder preisgegeben glaubten, nicht besser begründen, als wenn sie die Deutsche Theologie für sich reden liessen. Indem sie für ihre Verbreitung wirkten, traten sie für eine untheologische Theologie, für ein volkstümliches Christentum ein, wie sie es verstanden und anstrebten. Sie riefen die Mächte an, welche ursprünglich noch frei und ungebunden die Reformation herbeigeführt hatten und die jetzt von den Führern der neuen Kirchen, wie sie glaubten, verleugnet wurden. Was in den Augen der protestantischen Theologen ein Fehler war, die unbestimmte theologische Haltung, der dunkle Hintergrund schwer verständlicher, rätselvoller Begriffe, der sich von den unmittelbar verständlichen praktischen Mahnungen um so schärfer abhob: für sie war es ein Vorzug, ein Zeichen, dass hier das Geheimnis walte, das sich nur andeuten, nicht aussprechen, das sich in keine Lehre einschliessen, an keine Kirche festbinden lässt, das von den Gelehrten nicht verstanden und von den Kindern geahnt wird, das dem Buchstaben sich entzieht und dem Geist sich erschliesst.

Ein Beweis für den Wert, den man in diesen Kreisen der Deutschen Theologie belegte, wird immer die Thatsache bleiben, dass selbst versucht wurde, diese Schrift, der ihre deutsche Form so wesentlich ist, lateinisch wiederzugeben. Darin treffen zwei Männer zusammen, die durch ihre Vorliebe für die Mystik, ihre humanistische Bildung, ihr Eintreten für die Verfolgten, ihren Kampf gegen die neuen Dogmen und die Härte des sich immer mehr in sich abschliessenden neuen Kirchentums nicht persönlich aber in ihren Gedanken da und dort zusammengeführt worden sind: Castellio und Franck. Man wird den Unterschied zwischen dem feingebildeten, der humanistischen Kultur fast in ihrem ganzen Umfang mächtigen Castellio und dem Volksschriftsteller Franck, der bei den Humanisten nur als Gast erscheint, nicht verkennen, und die grundsätzliche Ablehnung alles Kirchentums und aller Theologie, wie sie Franck charakterisiert, bei Castellio nicht suchen, der wohl einer der hervorragendsten Vorkämpfer für den Gedanken der Toleranz in der Reformationszeit gewesen ist, aber doch die Notwendigkeit kirchlicher Ordnungen und wissenschaftlicher Verarbeitung der Glaubenswahrheiten nie geleugnet hat. Aber in ihren Gedanken und ihren Arbeiten zeigen sie manches Gemeinschaftliche, das nicht durch persönliche Bekannt-

schaft vermittelt ist. In der Protestschrift gegen Servet's Hinrichtung, die unter dem Pseudonym Martin Bellius von einem Kreis Basler Gelehrter, Castellio an der Spitze, ausgegangen ist „De haereticis an sint persequendi" hat neben anderen Zeugen für den Toleranzgedanken, neben Luther, Erasmus, Brenz, auch Franck eine Stelle gefunden.[1])

So sind auch Castellio und Franck — wohl unabhängig von einander und doch einem ähnlichen Gedankenzug folgend — auf den Plan einer Übersetzung der Deutschen Theologie ins Lateinische geführt worden.

---

1) Über Castellio haben wir jetzt nach den älteren Arbeiten von J. C. Füsslin und Mähly die vorzügliche Monographie von Ferdinand Buisson (Sébastien Castellion I. II, 1892) eine der besten Arbeiten aus diesem Gebiet der Reformationsgeschichte. Vergl. über die aus Franck entnommenen Abschnitte I, 388 ff. Es seien noch einige Ergänzungen beigefügt, wobei ich nach der ersten Ausgabe der Schrift De haereticis citiere (vergl. Buisson II, 363 an erster Stelle). Die als Ansicht des „Augustinus Eleutherius" (der Name wie in der lateinischen Übersetzung des Traktats Vom Baum des Wissens, aus den Kronbüchlein z. B. in der A. Mühlhausen 1561 bei Peter Faber, vgl. Gödeke, Grundr. II², S. 12 Nr. 24) angeführten Sätze (pag. 89—105) sind der Kezerchronik in der Geschichtbibel entnommen; der Abschnitt 89—96 aus der Vorrede zur Kezerchronik (82a o. — 83b u. — die Citate nach der A. von 1536), 97—98 med. aus dem Schlussabschnitt der Kezerchronik (202b med. — 203a med.), aus demselben Teil 98 med. — 105 o. (209a med. — 210b u.). Die Übersetzung ist nicht ganz wörtlich. Die Kraft und Anschaulichkeit der Sprache Francks verliert durch die Übertragung in klassisches Latein; Francks Text ist gut verstanden. Die Änderungen sind ohne Belang, meist Kürzungen, um Wiederholungen zu vermeiden; klassische Bilder und Sentenzen treten an Stelle volkstümlicher deutscher Wendungen; auch werden Namen, die bei Franck als Namen von „Kezern" figurieren und ausserhalb dieses Zusammenhangs auffallend wären (Erasmus, Luther, Zwingli neben Wikleff und Huß) gestrichen und einigemal unbestimmtere Ausdrücke gesetzt („mundus" statt „Papst", als Urheber der Beschuldigung der Kezerei; statt „die römische Kirche": „qui se de Orthodoxorum religione hodie iactant").

Francks Ausführungen ordnen sich der Aufgabe des Büchleins, gegen Servets Hinrichtung zu protestieren, trefflich ein. Hier war sein Wort am rechten Platz. So haben seine Gedanken mitgekämpft gegen die augenfälligste Verletzung der religiösen Duldung durch die Reformatoren (vgl. zur Sache jetzt W. Köhler, Reformation und Kezerprozess, 1901, S. 1 ff.). Seine Worte nehmen sich aus, als wären sie ausdrücklich gegen Calvins Vorgehen geschrieben; das ist erklärlich: Die Interessen und Argumente der siegreichen Partei waren in allen diesen Kezerprozessen dieselben, Franck hatte sie am eigenen Leib erfahren, die Gefahr dieser ganzen Entwicklung des kirchlichen Protestantismus hatte er sehr früh erkannt, so prinzipiell, nach Voraussetzungen und Folgen, beurteilt, und so beredt geschildert, dass seine Worte überall willkommene Waffen waren, so vor allem in den freier gerichteten Kreisen Basels, einer Stadt, in der der Grundsatz der Duldung länger Anhänger hatte als anderswo. Beza hat nicht gewusst, wer der „Augustinus Eleutherius" sei (Brief vom 7. Mai 1554, CR. 43, 134 f.). Später sollte er, durch die Anfrage des Marnix von St. Aldegonde in dem Brief vom 10. Januar 1566 noch auf anderem Weg mit Franck bekannt werden (s. Epistol. Theol. Th. Bezae Vezelii Liber Unus, Genevae 1575, 58 ff.).

Aus dem Briefwechsel, den Castellio mit dem ihm befreundeten Berner Staatssekretär Nicolas Zurkinden führte, erfahren wir zuerst über Castellios Plan, die Deutsche Theologie zu übersetzen.[1])

Er schickt (Brief vom 21. Oktober 1556) Zurkinden auf seine Bitte ein deutsches Exemplar der Deutschen Theologie mit der Bemerkung, seine lateinische Übersetzung werde in Bälde in Lyon erscheinen. Zurkinden werde das Buch besser in deutschem Original lesen und verstehen. „Liber est obscurus quidem, sed magno spiritu scriptus et saepe legendus. Hic invenies, quo pacto possit homo mori vivens, quae vera ad mortem praeparatio est.“ Zurkinden bekennt freilich in seiner Antwort (Brief vom 4. November 1556) seine schweren Bedenken gegen eine Anzahl von Stellen in dem Buch, ja gegen seinen ganzen Geist; über den Widerstreit zwischen Geist und Fleisch lehren Christus und die Apostel Besseres und Deutlicheres, als das dunkle Büchlein mit seinen mystischen Überschwenglichkeiten. Hätten Jene in dieser Weise die Verehrung Gottes und die Erneuerung des Menschen gelehrt, so hätten sie nie eine Kirche gegründet. Weder bei Christus noch bei Paulus finde sich die Gelassenheit und die Verachtung alles Äusserlichen, die der Autor als höchstes Ziel der Vollkommenheit preise. Zurkinden will nicht glauben, dass das Büchlein von einem Frankfurter Priester stamme, es müsse, wie Stil und Geist zeigen, neueren Ursprungs sein — er denkt offenbar an eine Entstehung in den Kreisen der Täufer und Schwärmer —; auch die Vorrede Luthers könne nicht echt sein. Er warnt Castellio davor, die lateinische Übersetzung unter seinem Namen ausgehen zu lassen. Auf diese nach der kritischen Seite hin stark fehlgreifenden, aber nach der theologischen Seite besonnenen und verständigen Urteile erwidert Castellio (11. November). Er widerlegt die Zweifel Zurkindens an der Echtheit der Vorrede; sie ist von Luther: „ipsi summi amici Lutheri eam non negant.“ Auch sei das Buch nicht neu. Er kenne allein fünf verschiedene Ausgaben, darunter eine von 1520. In Tauler finde sich eine ähnliche Theologie. Den Inhalt finde auch er zum Teil dunkel, er verstehe nicht alles darin und wolle auch nicht alles rechtfertigen. Aber der Tadel Zurkindens ruhe teilweise auf Missverständnissen. Er lässt diesen nicht

1) Vergl. zum folgenden Buisson II, 382 ff. 99 ff. Es ist nicht wahrscheinlich, dass der Brief No. IV S. 386 zwischen No. III und V gehört, die vielmehr der Zeit und der Sache nach unmittelbar aufeinander folgen, vielmehr wahrscheinlicher, dass er vor No. II gehört, und sich die Erwähnung der Stelle in der Deutschen Theologie 386 Z. 22 ff. nicht auf die erst auf Castellios Sendung folgende eigene Lektüre Zurkindens, sondern auf eine Erwähnung in einem Brief Castellios gründet. Damit verband sich dann wohl die Bitte Zurkindens an Castellio, ihm die Deutsche Theologie zu senden.

undeutlich merken, dass, wer selbst keine neue Kreatur ist, diese nicht ganz versteht. Dass die Berufung auf den Geist nicht selten auf Unwahrheit ruht und gefährlich ist, hebt den Grundsatz nicht auf, dass der Buchstabe tötet, der Geist lebendig macht, und dass allein der Geist über den Geist urteilen kann. Dagegen giebt er der Mahnung Gehör, seinen Namen zu verschweigen.

Unter dem Pseudonym Joannes Theophilus erschien im Januar 1557 bei Johann Oporin in Basel Castellios Übersetzung: „Theologia germanica, libellus aureus, hoc est brevis et praegnans, quomodo sit exuendus vetus homo induendusque novus.“ Sie hat zahlreiche Ausgaben erlebt[1]) und war von einer gleichfalls von Castellio herausgegebenen französischen Übersetzung begleitet Die ersten Sätze der Vorrede Castellios mögen hier folgen, da sie eine Parallele zu Francks Vorrede bieten, in einigen Ausdrücken auch an diese anklingen, ohne dass ein litterarischer Zusammenhang zwischen beiden anzunehmen wäre.[2]) „Libellus hic mihi sic placuit, vt Latinitate donandum putauerim. Oratio breuis est et praegnans: quam cum viridario conferre possis, paruo quidem, sed ita consito, vt nulla ibi fraxinus nulla tilia aut platanus nulla denique visatur arbor earum, quae ad voluptatem non ad fructum seruntur, sed plenum sit omni genere frugiferarum arborum. Sic libellus hic nullo dictionis lenocinio, nullo fuco aut illecebris et quasi flosculis orationis lectorem demulcet: sed mera praecepta tradit eaque fructuosissima et ad hominis Christiani institutionem maxime conducibilia. Est autem propter breuitatem aliquanto obscurior, ideoque nec semel nec oscitanter legendus. Illud etiam addo, si quis libellum hunc legere velit vt sciat non vt praestet quae in eo scripta sunt, eum frustra legere. Aratro manum admoueas oportet, si percipere vis artem agriculturae. De translatione mea sic accipe. Authori nihil nec adieci nec detraxi: obscuritatem in tanta breuitate vitare in transferendo non magis potui, quam author in scribendo. Sed lectori suadeo, vt eum et saepius et attentius legat: praebebit hoc vicem commentarij. Verbis vsus sum quibusdam nouis, videlicet his: Egoitas, Ipsitas, Meitas, Velitur, Deificatus, Displicentia, Personalitas: ad quem vsum coegit me necessitas, quod author ita loquitur, in quo non magis reprehendi debeo, quam Cicero, qui

1) S. Buisson II, 365 f., Pfeiffer XVII (die Aufzählung der Ausgaben ist bei beiden nicht vollständig). Später hat man zum Teil geglaubt, Joh. Theophilus sei der Name des Autors, den dieser nur aus Demut verschwiegen habe; erst Castellio habe in seiner Übersetzung den Namen genannt (vgl. Theosophia Teutonica, der Seelen Adel = Spiegel, Ulm 1722).

2) Ganz ausgeschlossen ist es nicht, dass Castellio die Anregung zu seiner Übersetzung von einem seiner Basler Bekannten erhielt, der von Francks Paraphrase wusste; aber ein Beweis dafür liegt nicht vor und notwendig ist die Annahme nicht.

Appiitatem et Lentulitatem non dubitauit dicere. Debemus omnino vbi res postulat, verbis imperare non servire.“ In diesen letzten Sätzen klingt die Abwehr gegen die vielfachen Vorwürfe nach, die Castellio wegen seiner Übersetzungen, speziell der Übersetzung der Bibel in das Lateinische und Französische zu erfahren hatte (vergl. Füsslin l. c. 42 ff., Mähly 23 ff., Buisson I, 322 ff. II, 104 ff.); darunter war auch die Beschuldigung, er ersinne ganz neue Wörter (Füsslin 54).

Durch Castellios Übersetzung ist die Deutsche Theologie in den Gesichtskreis der französischen Reformatoren getreten und sie fällen interessante Urteile über sie. Farel spricht in einem Brief an Bullinger (28. Juli 1557, vergl. C R. 44, 549 f.) die Vermutung aus, sie stamme aus dem Kreis des Erzkezers David Joris „olfacio Davidis Georgii perditissimi hominis, Boini [der Basler Arzt Bauhin] et ejusmodi pestium esse.“ Oporinus wird scharf getadelt, dass er ein so gottloses Buch gedruckt habe. „Quam traducitur impie Germania, quod pro theologia verae doctrinae fidei . . . . habeatur delirium anabaptisticum. Et quo spectat politia Platonis et deliria Dionysii? ut prorsus abducant a Deo: ad nudam volunt contemplationem adducere. At nostra per Christum ad patrem venit.“ Ähnlich spricht Farel in dem Brief an Bullinger vom 31. August 1557 (l. c. 591 f.) seinen Abscheu über die wiederum mit den kirchenfeindlichen Kreisen in Verbindung gebrachte Deutsche Theologie aus „in quam omnes ferri deberent, ut opus cum autore et eo qui excussit et eiusmodi scelesta prorsus tollerentur.“

Sodann hat Calvin selbst in dem Brief an die französische Gemeinde in Frankfurt vom 23. Februar 1559 sein Urteil über den Traktat ausgesprochen (l. c. 441 f.): „Quant a cela si iamais iay rien cogneu ou gousté en la parolle de Dieu, ie voudroye bien que les autheurs sen fussent abstenus. Car encores quil ny ait point derreurs notables, ce sont badinages forgez par lastuce de Satan pour embrouiller toute la simplicité de l'Evangile. Mais si vous y regardez de plus pres, vous trouverez quil y a du venin cache si mortel, que de les avancer cest empoisonner l'Eglise. Parquoy, mes freres, devant toutes choses ie vous prie et exhorte au nom de Dieu de fair comme peste tous ceux qui tascheront de vous infecter de telles ordures.“ . . . Ebenso hat Beza (vergl. C R. 49, 26) dem Castellio neben anderen Sünden, wie jener Schrift gegen Servets Verbrennung, die Herausgabe der Deutschen Theologie als Schuld angerechnet.[1])

1) Das Urteil über die Deutsche Theologie ist bei den Calvinisten in der orthodoxen Periode andauernd ein schärferes geblieben, als bei den Lutheranern. Selbst Gisbert Voet, der als asketischer Schriftsteller über die Erbauungslitteratur des späteren Mittelalters

Auch die Aufmerksamkeit katholischer Censoren haben die lateinischen und französischen Ausgaben der Deutschen Theologie auf sich gezogen. Christoph Plantin in Antwerpen erhielt zunächst ein Privilegium für die lateinische und eine französische Ausgabe — beide erschienen 1558 bei ihm, s. Buisson II, 365 f. — und auch aus Anlass einer Haussuchung bei den Antwerpener Buchhändlern im Jahr 1570 wurde das Buch von den Inquisitoren gelobt. Bald darauf wurde jedoch Plantin wegen der Herausgabe angegriffen und 1621 wurden zwei Ausgaben verboten. (s. Reusch, der Index I, 380, 604.) Mit dem kleinen Traktat sich zu beschäftigen, hatte man auf katholischer Seite wenig Anlass; dagegen hat das

---

milder zu urteilen geneigt ist, als wo nur nach streng dogmatischen Massstäben verfahren wurde, hält zwar mit dem Urteil über die Person zurück, tadelt aber die gefährliche, dunkle und übertriebene Redeweise entschieden (vgl. Ascetica, 1664, S. 76 ff.). Dagegen hat Voet's Schüler Johannes Hoornbeek (Summa controversiarum, 2. A. 1697 S. 385) Luther wegen seines Urteils über die Theologie derselben „facilitas ac imprudentia" geziehen, welche Oekolomapad durch seine Empfehlung von Schwenkfelds kleinem 1527 erschienenen Schriftchen „De cursu verbi Dei" — auf das sich die „Schwärmer" wie auch auf Oekolampads Vorwort dazu gleichfalls mit Vorliebe beriefen — bewiesen habe. Über diesen Tadel Luthers bei Hoornbeek waren dann wieder die Lutheraner unwillig und haben Luther's Urteil in Schutz genommen. Dass im 17. Jahrhundert vielfach Schwenkfeld als Verfasser der deutschen Theologie galt (vgl. Hoornbeek l. c.; Gottfried Arnold, Historia et descriptio theologiae mysticae, 1702, S. 334 ff. — hier auch andere interessante Notizen —; Unparteiische Kirchen- und Kezerhistorie 1699, I, 410); ist gleichfalls charakteristisch. Unter den orthodoxen lutherischen Theologen im 16. und 17. Jahrhundert ist das Urteil über die Deutsche Theologie nicht gleichmässig, doch nie so völlig verwerfend gewesen, wie bei den Führern des Calvinismus. Einerseits war man durch Luthers Urteil und dadurch, dass die Schrift als Erbauungsschrift auch in streng orthodoxen lutherischen Kreisen immer noch benützt wurde, von einem zu scharfen Urteil zurückgehalten, andererseits empfand man den inneren Zusammenhang zwischen den bekämpften mystischen Richtungen der Gegenwart und Schriften wie der Th. D. und Tauler wohl. Was dabei zur Erklärung und Einschränkung von Luthers rühmendem Urteil gesagt wurde, war teilweise ganz verständig, wenn es auch dem historischen Thatbestand nicht völlig gerecht wird und immer einige Verlegenheit zeigt (vgl. z. B. Michael Neander, Theologia Bernhardi ac Tauleri, 1584, Einleitung; Nic. Hunnius, Christliche Betrachtung der Neuen Paracelsischen und Weigelianischen Theologie, 1622, S. 19 ff.). Wo allerdings der Gegensatz gegen die Mystik, wie in der Polemik gegen Arndt, später gegen Spener und die verwandten Männer, vollends gegen den radikalen Mysticismus, gegen Weigel, später gegen die extremen Pietisten, schärfer wurde, da hat man Luthers rühmende Urteile über Tauler und die Th. D. als einen schweren Anstoss empfunden, um so mehr als sich nicht bloss die „Schwärmer" darauf beriefen, sondern auch die „Einfältigen" Gedanken darüber machten. Man hat alsdann meist das Urteil Luthers so stark als irgend möglich abgeschwächt und es als ein nur relatives, im Vergleich mit den noch schlimmeren scholastischen Produkten der Zeit gefälltes gedeutet (vgl. z. B. Lukas Osiander in der Polemik gegen Arndt: Theologisches Bedenken, 1623, 12 ff.).

Urteil über Tauler auch hier beträchtlich geschwankt, wenn auch die Verteidigung den Angriffen überlegen blieb.

Während sich Castellio durch seine Übersetzung bei den kirchlichen Führern wenig Dank erwarb, dagegen in den Kreisen der Mystiker ein dankbares Andenken sicherte, ist Francks Paraphrase überhaupt der Öffentlichkeit nicht bekannt geworden. Die einzige Spur, die ich von ihr nachzuweisen vermag, findet sich in den Verhandlungen, die am Ende des 16. Jahrhundert in Holland Caspar Coolhaes mit Philipp Marnix von St. Aldegonde über Franck geführt hat.[1]) Indem er hier Franck gegen die Vorwürfe von Marnix verteidigt, nimmt er zugleich Tauler und die Deutsche Theologie in Schutz, in welchen beiden jener wie bei Franck, Joris, Niklaes, Münzer, Storch, den Münsterischen Führern u. a., das gefährliche Gift der geisttreiberischen Lehren findet. Marnix hatte geklagt, Tauler habe durch seinen eigenen Geist getrieben einen grossen Haufen unnützer Erdichtungen und müssiger Spekulationen zusammengetragen und den Nachkommen Stoff genug bereitet, um die ganze Schrift umzustossen und ihre Würde und Auktorität zu entkräften. Der Verfasser der Deutschen Theologie habe auf demselben Grund ein Buch geschrieben, worin er ein ganz neues Evangelium getrieben habe, „en den persoon van Christus Jezus in een ijdele afbeelding veranderd" (Maronier l. c. 228). Coolhaes erklärt, er könne Tauler nicht in allen Stücken zustimmen, aber er sei ein unschuldiger Schriftsteller, aus dem man nichts Aufrührerisches holen könne; die Deutsche Theologie werde von vielen Gelehrten, auch von Luther hochgeachtet; die Universität Basel habe den Schreiber einen Propheten genannt. In seiner Verteidigung nimmt er dann vielfach Franck, Tauler, die Deutsche Theologie zusammen in Schutz. Coolhaes kennt nun (Rogge II, 84 Anm. 16) eine ansehnliche Zahl von Schriften Francks und hier taucht nun auch auf: „Zyn paraphrasen ofte breeder verclaringhe over het boecxken van de Duytsche theologie daer den autheur wat cort schynt ende duyster." Auf eine weitere — soviel bekannt immer nur handschriftliche, von einem Druck fehlt jede Spur — Verbreitung der Paraphrase kann man daraus nicht schliessen. Allerdings sind in der zweiten Hälfte des 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts Francks Schriften in Holland sehr viel gelesen worden; seine Gedanken eines freien, unkirchlichen, persönlichen Christentums haben hier einen besonders dankbaren Boden gefunden. Das zeigen ebenso die zahlreichen holländischen Ausgaben von

1) Vgl. H. C. Rogge, Caspar Janszoon Coolhaes I. II, 1856, 1858, bes. II, 72 ff. Dazu auch J. H. Maronier, Het inwendig Woord, 1890, 221 ff.

Werken Francks, wie die lebhaften Verhandlungen zwischen den Anhängern der streng calvinistischen Partei und der freien, für Toleranz kämpfenden Richtung über das Recht von Francks Gedanken. Aber Coolhaes hat sich für die Schriften der älteren Mystiker und Spiritualisten und insbesondere für Francks Bücher interessiert, so ist es wohl möglich, dass ihm die Paraphrase bekannt wurde, während sie keine allgemeinere Verbreitung fand.

Uns liegt sie in einer einzigen Handschrift vor, die bis jetzt noch wenig Beachtung gefunden hat (vergl. Geist und Schrift S. 59 Anm. 1).

Die Handschrift gehört der Bibliotheek der Vereenigden Doopsgezinten Gemeente zu Amsterdam an. Sie hat kleines Quartformat und ist gebunden (Signatur: Tel. Bapt. Nr. 223). Es sind im Ganzen 274 beschriebene Blätter, unten rechts mit Buchstaben gezeichnet (A—Z, a—z, aa—zz, bei e nur 2, nicht wie sonst 4 Blätter). Auf einem leeren Blatt vor dem ersten: *Ex libris Egberti Aemilij van Amerongs. S, S, M, C* (von einer anderen Hand als die Handschrift). Die Handschrift ist von einer Hand deutlich und schön geschrieben, wohl noch im 16. Jahrhundert. Dass Franck selbst sie geschrieben hat, ist durch die Handschrift (in den Ulmer Akten befinden sich Eingaben, die Franck selbst geschrieben hat), wie durch einzelne Schreibfehler, die nur von einem Abschreiber herrühren können, ausgeschlossen. Auf der 1. Seite (A 1^a) oben: *Theologia vulgo Germanica vocata et ante annos ab huius seculi phoenice quodam Teutonici ordinis Germano germanice conscripta latinitate donata et vbi author paulo obscurior vel spiritu scientię altitudine sublimior per paraphrasim aucta et explicata fusius.* Weiter unten das auch sonst bei Franck und auch bei anderen Spiritualisten der Reformationszeit so beliebte Motto: *Spiritum ne extinguatis, prophetias ne aspernemini. Omnia probate, quod bonum fuerit tenete. 1. Thess. 5.* Die Rückseite von A 1 ist leer. A 2^a beginnt der Text, durchschnittlich 23—24 Zeilen auf der Seite, aussen ein Falz, auf dem nicht selten Bibelstellen und kurze Inhaltsangaben, einigemal auch längere Bemerkungen beigeschrieben sind. A 2^a beginnt die Vorrede Francks (bis C 2^b Mitte — der Rest der Seite ist leer gelassen); C 3^a oben die Überschrift: *Theologia vulgo Germanica dicta latinitate donata per Sebastianum Francum Wordemsem* [so], darauf sofort der Text der Paraphrase. Die seit Luther übliche Kapiteleinteilung ist beibehalten, jedes Kapitel hat seine durch Einrücken deutlich gemachte Überschrift, erst die Inhaltsangabe, dann darunter die Kapitelzahl. Der Text schliesst zz 4^a Mitte ab: *Finis paraphrasis theologię vulgo Germanica vocatę*; der Rest der Seite und 4^b sind leer. Die Handschrift ist also vollständig erhalten. Auf dem Rücken des Einbandes

ist in neuerer Schrift aufgeschrieben: „Theologia Germanica. Latynsche vertaling van Seb. Franck, in M S., in het oorspronkelyk Hoogduitsch uitgegeven door Luther onder den titel: Eyn Deutsch Theologia."

Eine Abschrift hat der um die Erforschung der Schriften Francks hochverdiente Gelehrte Franz Weinkauff anfertigen lassen und zum Teil selbst angefertigt; sie ist im Besitz der Bonner Universitätsbibliothek (2 Bände S. 1051, 1052). Sie ist wortgetreu und genau — nur an ganz wenigen Stellen lese ich anders — und durch einzelne Bemerkungen Weinkauffs (Textverbesserungen, Hinweis auf Anklänge an andere Schriften und Citate) wertvoll.

In den unten mitgeteilten Proben aus der Handschrift ist nur die Interpunktion und die durchgeführte grosse Schreibung der Anfangsbuchstaben für die Eigennamen unabhängig von der Handschrift; die Orthographie ist beibehalten und auch Grammatikalfehler sind nicht verbessert: sie kommen gewiss in den meisten Fällen nicht auf Rechnung des im allgemeinen recht pünktlichen Abschreibers, sondern des Autors.

An der Echtheit, d. h. der Abfassung der Paraphrase durch Franck, ist nicht zu zweifeln; sie ist, auch abgesehen von dem Zeugnis der Handschrift, durch innere Gründe vollständig sichergestellt. Es ist durchweg Francks unnachahmlicher Stil und überall finden wir die aus seinen anderen Schriften bekannten Gedanken wieder. Auch lässt sich eine Wiedergabe der Deutschen Theologie in einem überall die humanistischen Einflüsse verratenden und doch so überaus barbarischen Latein, diese sonderbare Manier, auch die einfachsten Gedanken mit einem ganzen Wust von Sentenzen, Sprichwörtern, klassischen Reminiscenzen vollzustopfen, diese wahre Wut, zu paraphrasieren und alles in die Breite zu ziehen, nur aus Francks eigentümlicher Geistesart und seinem besonderen schriftstellerischen Charakter verstehen.

Wie Franck seine Aufgabe angefasst hat, zeigt uns die Vorrede, die zu seinen interessantesten Äusserungen gehört und im folgenden wörtlich wiedergegeben ist.

Text des Vorworts Francks zur Paraphrase.

Sebastianus Francus lectori candido in domino bene agere.

Enchiridion hoc theologicum, nomine cuiusdam Teutonici ordinis vere[1] *Germani celebratum vulgoque theologia Germanica nuncupata, a multis non obese*

1) Hds. *ver.*

sed emunctę naris exactique iudicij nominatissimis viris meris asteriscis atque albo quod aiunt calculo notatum et abprobatum (cui alij post bibliam primas tribuunt, alij anteferunt toti scolasticę theologię, reliqui ad sydera vsque tam pium quam breuem eleuant codiculum ceu totius theologię epitome, nucleum, summam et elenchum continentem) atque annis abhinc vltra ab illuminatissimo quodam theologo Germano, sui seculi tam vndique (sedente in loco sancto abominatione) erroribus conspurcati phoenice (qui certe merito suę tempestatis tot et tantis ignorantię nebulis obductę[1]*) iuxta huius temporis infirmitatem lux mundi et revera miraculum naturę, rosa inter spinas atque Loth in media Sodoma dici potest), conscriptam placuit tum ob insignem eruditionem, tum propter divinum spiritum, in quo nulli secundus vix habet parem, tum propter profunda mysteria et mistica quęque spiritus et vere Germanam sinceram et vltramundanam theologiam, quam in recessu spiritus si non prima fronte hic tam pusillus prę se fert codiculus, in latinum traijcere sermonem, vt habeant etiam Latini quin et Gręci pariter et Hebręi quod mutuent et emendicent a Germanis.*

Cęterum quod stilo non admodum polito et vt vocant theologico sum vsus, partim rudi Mineruę meę aut, si mauis, crassę elegantioris stili latinique sermonis ignorantię tribuas. Nam Germanus natus et in seculo barbaro a teneris inter amusos educatus fateor me iuuenem ante festa, hoc est ante ortas literas et rediuiuas postliminio linguas, et iam in senium vergens post festa, hoc est nimis tarde, quando vetuli canes haud facile loris assuescunt et veterem arborem transplantare admodum difficile sit, venisse; propterea negare non possum multarum linguarum me inertem sermonisque varij omnino ignorantem, non tamen, si cum Paulo gloriari licet,[2] *scientię parum, vt per gratiam cęcę charitatis, cui etiam nęuus in dilecto placet, amice condones me nonnihil in latina lingua profecisse et huius ydiomatis me non adeo inertem tamen necessitati condones velim quod theologum Germanum, qui non nisi simplicitati et veritati studuerit, cui veteri prouerbio per se simplex est orationis stilus et filum, vertendo vsus sum stilo plane theologico, ab omni fuco et lenocinio verborum alieno. Ad hęc non quis aut quibus verbis sed quid dicatur obserues velim. A primis enim crepundiis semper plus delectatus sum sicco quam terso stilo studuique plus semper per Laconismum paucis verbisque nudis et apertis multa dicere, quam vel Asiana copia effluere in luxum, vel longis ambagibus, epilogis, periodis aut ambiguis subobscuris ob-*

1) Hds. *abductę.*

2) Am Rand: *Scientia pietatis linguis non est astricta, 2. Cor. 11* [6]*: Etsi ignorans sermonis non tamen scientię.*

soletisque verbis, vel perplexa et dubia oratione plus intricare et obscurare sensus mysteria quam eruere et reserare. Intelligi siquidem cupio non amphibologijs lectoris suspendere animum aut hiantem coruum elusum iri[1]) *aut nescium et ambiguum in trivio maiori ignorantia perfundere. Hoc autem imitando quam feliciter sim assecutus nescio. Noui verum esse quod Fabius de risu scribit*[2]) *decenti et autentico, nihil affectari periculosius. Idem de affectatione copię vel Laconismi Laconica illa breuitate et siccitate (qua vnice delector et tanta adagiorum delectatio me a primis cunabulis cepit) non iniuria dici posse compertum habeo et non aliud negotium quam copię affectatio vel Laconismi studium periculosius esse negotium vsque adeo vt vel copię vel breuiloquentię candidato eundum sit per extentum funem. Etenim in huiusmodi, quemadmodum et in musica, ni quis summum prętstet artificem, ridiculus sit et risum auferat oportet. Cęterum ea scientia certis regulis pręscribi satis non potest, vtcumque tum rhetores cum oratores hac de re quam plurima pręscribant pręcepta et imitandi exempla, vnde desuper veniat a patre luminum coelitus donum hoc dei teste Paulo*[3]) *oportet, si quis non perperam id studij velit imitari, quandoquidem scio non deesse, qui Laconismum pollicentur at in istis paucis quę dicunt multa exuberare multiloquis et multos ita breuitati aut siccitati studere, vt multa supersint spermologis. Rursus sunt, qui plus quam Asiana exuberantia omnia se ad vnguem dixisse et affabre absoluisse putant, quos in istis multis et sinistra verborum copia strepituque nihil ferme dixisse et vix extremis digitulis nedum acu rem attigisse sępius constat. Vtro de vitio et illegittima affectatione vel copię vel Laconismi non iniuria possim carpi nescio, veniam postulo et ęquum tum candidum lectorem, qui conatum considerans, etiamsi destituat alicubi effectu, omnia boni consulat.*

Pręterea neque licuisse etiam simplicem theologum phaleratis strophis aut fucato stilo producere mutata lingua in theatrum neque rapsodum mystem prophetam vel interpretem semper sui iuris esse cogitet velim. Ad fidum enim interpretem spectat etiam blesum os eius, cui loquitur, sepiuscule imitari, vt omnino mentem eius et ore et gestu et verbis et pronunciatione et stilo aut calamo exprimat, cuius symmista, os et calamus esse cupit fidus. Ita in hac qualicumque versione mei iuris interpres esse non potui, amice lector, vt pro meo ferar affectu

1) Vgl. Erasmus Adagia (Bas. 1528) S. 233.
2) Quintil. Instit. orat. VI, 3.
3) *1. Cor. 12. Rom. 12* [3 ff.]

et ludendo in re tam seria studeam ostentationi. At authoris mentem eruere latinitateque donare Germanicum os tam nudis quam apertis ille scripsit verbis in animo fuit.

Proinde neque hoc offendat quod sepius coactus periphrasi sum vsus, verbum verbo Horatiano [1]) *consilio non curans reddere vt qui aliquot verba Germanica satis latinis verbis non potui assequi veluti* creaturlicheyt, geſchaffenheyt, icheyt, ſelbheyt, meinheyt, weißlos, willoß, lieblos, begirdlos, erkantlos *et ijs similia, plus vltra alicubi explanando authorem tam grauem et aliquot locis et verbis et sensu tam profundum et obscurum nonnihil de meo addidi. Id siue commentarij vice siue paraphrasis loco siue necessitate factum interpreteris mea non refert, modo tam bene id, quod pręter omnem fucum, imposturam aut lucri studium factum est, interpreteris (quandoquidem eam ob rem vel obulum aut assis quadrantem largitus est mihi nemo), sat lucri erit modo si videam quam cupio pietatem promotam. In tui gratiam et commune piorum studium et commodum attentatum maxime est, interpreteris quam fuit in animo, porro quam foeliciter atientarim iudicent quorum est iuditium sedentes.* [2]) *Hoc vnum autem tibi certo promitto, nisi non sciam quod scio, me menti et sensui authoris, etiam si verbis parum, addidisse nihil. Nam vt in domino aliquid glorier, arbitror me hunc libellum a multis, vtcunque a Germano germanice conscriptus, hactenus parum intellectum — nam nihil non ausim dicere ad plenum — intelligere et vel acu, nisi me meus fallat genius, authoris scopum attigisse suumque spiritum probe modo alicubi fusius expressisse, nihil moror quod non defuere qui nescio quam sectam vel quę portenta (vt est optimi cuiusque antidoti natura adferre scilicet mortem cuius erat remedium, si fuerit abusa, quemadmodum aranea* [3]) *ex veneni pharmaco rapit virus et fel vnde munda apicula mel) ex eo probare contendebant.* [4]) *Ne autem de vtilitate et encomio cum libelli tum authoris animo mussitans ceu*

1) De arte poet. 133.

2) Die Stelle 1. Kor. 14, 30, auf die hier Bezug genommen ist, hat in den täuferischen und spiritualistischen Kreisen eine wichtige Rolle gespielt. Campanus schrieb eine — verloren gegangene — Schrift „De jure sedentium“ und hat in seiner Restitution im Schlusskapitel „von dem sitzerecht oder gemainen Ausslegung der schrifft gegen Luther“ gehandelt, und hier die Lehre von dem Recht und der Pflicht aller Gemeindeglieder zur Bibelauslegung in der christlichen Versammlung verteidigt. Vgl. K. Rembert, Die Wiedertäufer im Herzogtum Jülich 1899, p. 247, 263.

3) Die Hds. hat *apes*, wohl verschrieben für aranea.

4) Franck denkt an die Berufung auf die Th. D. bei solchen Täufern und Schwärmern, die auch er wegen ihrer radikalen Forderungen für gefährlich hält.

a lupis visus prior dicam nihil, [1]) *certe vel titulus prę se fert opelli pręstantiam bonitatem et magnitudinem, Theologia siquidem vocatur Germanica, et dispeream si quid est quam iuxta non vera et germana vltramundana philosophia et nil nisi ipsissima theologia diuinitus e coelo delapsa, adeo vt pro mea qualicunque censura ego cum multis nominatissimis viris, venia omnium, libere denuncio, me post bibliam tot foliolis nullo vel ex neotericis vel ex veteribus illis primę ecclesię antistitibus et patribus authore excepto in sacris legisse nihil prę-cellentius, quamuis fortasse alij aliter sint affecti, exploratum tamen habeo, me hoc non affectu sed iuditio cum multis frugi magnique iuditij viris dicere, vt erecti semel in spem Germani subinde magis summum illud bonum etiam vt nunc ita semper et Germanorum fuisse deum, qui in hoc Germano theologo (vt Thomam de Kempis et Joannem Taulerum mundi luminaria prętream) tantum* [2]) *suę impartijt ecclesię, quantum vlli vel ex Hebręorum vel ex Latinorum vel ex Gręcorum grege et numero vnquam communicatus est, quo vel experientia magistra et re ipsa clamante ac docente discamus, theologiam, pietatis scientiam, fidem et omnem veri intellectum non solum istis linguis, imo nulli omnino linguę, neque cordis iusticiam vllis labijs esse alligatam, verbum siquidem dei alligatum non est, vtcunque ejus pręco vinctus.*

Quid autem dicturus sim de tantuli opelli magnitudine, qui tam magnus et bonus est re et abstrusioris philosophię maiestate, quam est foliorum numero pusillus? Quod si cui minutula quępiam res videtur nauci codiculus, meminerit iste sui non mole sed pretio ęstimari; sępiuscule pluris fit gemmula perquam pusilla quam saxa quędam ingentia. Huc adde quod vel Plinio teste [3]) *in minutissimis animalculis veluti apicula, araneolo, culice ect. maius est naturę miraculum quam in elephanto, ita vt Iuenalis vel experientia hoc carmen inseuit: maior in exiguo regnabit corpore virtus.* [4]) *Ita dij me perdant omnes, nisi lector qui vel micam salis primis quod aiunt labellis degustauerit et vel spiritus scintillam habet in pectore, non mox meę accessurus et subscripturus sit sententię. Authorem vero suus foetus decantat, commendat et celebrabit perpetuo, vt non opus sit vino per se etiam sine pręcone vendibili alia suspensa hędera, nisi cui*

1) Anspielung auf den bekannten Glauben der Alten, dass wer von einem Wolf zuerst gesehen werde, ehe er ihn selbst sieht, die Sprache verliere.

2) Weinkauff für »*tamen*« der Hds.

3) Hist. nat. XI, 1.

4) Der Vers findet sich bei Juvenal nicht. Vielleicht hat ihn Franck aus einer der Anthologieen, die er nicht selten benützt, vgl. Alemannia VII, 56 ff.

videatur anonymus, [1]) *linguarum ignarus et humilior quam vt conueniat multum temporis in eo perdere et vel ob hoc reijciendus quod linguarum ignarus pure Germanus fuit, pręterea nihil. Hic cogitet velim, vt ad secundum prius respondeam,* [2]) *fidem, vitę inculpatę innocentiam, innocuam sine crimine sanctimonia charitatem, pręcepti finem, ex corde puro, conscientia bona et fide non simulata profluentem, nil conscire sibi nulla pallescere culpa,* [3]) *breuiter ipsam pietatis scientiam, mysteriorum dei intellectum, Christi cognitionem, salutis consecutionem, quid multis, spiritus dei diuinam theologiam et ipsissimam vltramundanam illam philosophiam totamque* [4]) *noui testamenti gloriam scientiam et maiestatem non esse alligatam linguis, imo vlli linguę, obseruationi, scientię, regulę sed cordis tabulis esse inaratam non atramento in pergameno aut papiro, non creta inpariete, non celte* [5]) *in silice, sed digito dei viuentis, alioqui solus omniscius Hyppias vel Pandora quępiam,* [6]) *quę in omnis generis scientijs linguis et facultatibus cyclopędiam absoluisset, ęternę salutis hereditatem, conscientię puritatem, Christi cognitionem, pietatis scientiam, vitę puritatem consequeretur; porro contrarium vel res ipsa clamat vel experientia docet et probat maxime, nempe rarum esse admodum inter eruditos, vt ad verbum Erasmi* [7]) *verbis vtar, non modo vt sint emunctę naris exactique juditij, sed etiam bonę fidei et vitę, quę res tam crebro et communiter contingens et ipsa experientia prouerbio locum fecit quo dicitur: docti peruersi* [8]) *quo doctior eo peruersior.*

Ad secundum [9]) *respondeo deum natura resistendo superbis humilibus modo conferre* [10]) *gratiam, id quod adeo verum est quod Paulus doctis illis magni nominis sophis irridendo improperet 1. Cor. 1: vbi inflati scribę, vbi superciliosi sophi, multiscij philosophi, qui ceu insulsum sal humique prostratum infatuati sunt, nonne euanuerunt in cogitationibus suis? an non fecere nę intelligendo vt intelligerent nihil? nonne dicendo sapientes sumus, stulti facti sunt, vt quorum cogitationes nouit dominus, quemadmodum Paulus 1. Cor. 3 ex propheta psal. 94*

1) Weinkauff; die Hds. hat *anonymis.*
2) Zur Sache vgl. Geist und Schrift S. 234.
3) Hor. ep. 1, 1, 61.
4) Hds. *totumque.*
5) Vgl. Hiob 19, 24 Vulg.
6) Zur Zusammenstellung vgl. auch GB. II, 138a.
7) Ich kann die Stelle bei Erasmus nicht angeben. Zur Sache vgl. Geist u. Schrift 113 f.
8) Hds. *vniuersi.*
9) Soll heissen: primum.
10) Am Rand: *fructiferę valles, steriles alti montes.*

citat, quoniam vani nauci et nihil sunt, vbi alti illi montes, quos a longe agnoscit is, qui in altis habitat, et humiliat, respiciendo omnem vallem, deprimendo montes, exaltat et implet vbertate, de stercore erigens pauperem e regione, interim ex ore infantium et lactentium suam perficiens laudem,[1] *gratias agit patri*[2] *quod sua mysteria a magnis illis mundi iuditio luminaribus sophis et sapientibus absconderet sed reserarit paruulis, quique negat non nisi paruulos conuersos et effectos omnino quasi modo genitos infantes, pręterea non nisi eos, qui abnegata omni sua scientia et sapientia*[3] *apud semet ipsos nihil stulti facti sunt, fieri posse suę philosophię et scientię discipulos*[4] *atque sapientię verę studere participes. Hinc Dauid exclamando inquit:*[5] *dominus soluit compeditos, dominus illuminat coecos, dominus erigit elisos, dominus vim patientibus iuditium facit, vlciscens illatam iniuriam oppressis, dominus cibum suppeditat esurientibus, liberans e vinculis captiuos, educens et soluens vinctos, dominus sanat contritos corde, alligat vulnera sanctorum, collapsos erigit, aduenam fouet, orphanum et pupillum tutando, defendit viduam et claudos recte incedere facit. Hęc est ipsa dei natura, hęc inquam*[6] *sunt attributa et propria epitheta diuini pneumatis summique numinis, vnde unctus ille oleo lętitię prę consortibus suis venit quidem missus ad euangelizandum, at modo pauperibus, et non quibusuis pauperibus sed spiritu, venit querere, sed id quod erat perditum, viuificare, at nil nisi quod mortuum, prędicare inquam venit liberationem, sed vinctis, redemptionem, sed captiuis, lucis visum, sed oculorum orbis, adeo vt non nisi sedentibus in mortis vmbra lux orta est, venit inquam missus vt prędicet remissionis omnium vere iubileum, sed modo debitoribus alieno ęre pressis et non nisi accusatis repetundarum, qui nonquam soluendo esse poterant; venit triumphare noster Dauid diuidendo trophęa victor, sed non nisi victis egenis et de viribus suis desperatis. Tandem ascendens in altum captiuam duxit captiuitatem, vt donando munera egenis diuidendoque spolia victis, vt omne id, quod nobis erat oneri et iugo, a iugo et tergo nostro excuteret et subleuaret perturbationibus obnoxios omneque onus grauans disrumperet. Contra in iuditium venit lux in mundum, vt videntibus tenebras offundat plus quam Cymerias, ac destitutis visu restauraret oculos, vt recepto visu sole clarius*

1) Am Rand: *Psal. 8.*
2) Am Rand: *Matth. 11.*
3) Am Rand: *Matth. 18. 19.*
4) Am Rand: *1. Cor. 3* [18 ff.].
5) Psalm 146, 147. Hds. unrichtig *136, 137.*
6) Am Rand: *Natura dei est et proprium modo ex nihilo aliquid creare et id quod aliquid est annihilare.*

in eo, qui vera lux quique in sole posuit tabernaculum suum, cernerent, e regione montes et cędros Libani deijciendo solo adęquat et in planum exaltando valles redigit; is nimirum cuius natura et vere proprium est deturbare potentes de sede euehendo humiles, esurientes iustitiam implere bonis, fame pressos sacietate, diuites et saturos dimittendo inanes, dispergensque elatos animo superbos mente cordis sui. Hęc omnia facit per antithesim obliqui consilij, Jupiter vere carnis antipas et mundi antithesis perpetua, vt sapientum sophiam infatuet ducens in stultum finem consilia eorum, vt perdat inflatam illam omnis carnis scientiam opinionis suę fidem et vt vocando ea quę non erant[1] *et nihil apud semet ipsos, obliteraret quę sunt, qui*[2] *in hoc inquam vocat ea quę non sunt vt sint, e contrario procul ab aris suis arcendo sophos illos mundi luminaria coecorum duces legisque doctores,*[3] *scribas et phariseos ignorantię nebulis profunda et immedicabili cęcitate percussos, quos ducit inglorios in stuporem. Dominus enim teste Job*[4] *sua natura adducit in stultum finem consiliarios et iudices attonitos facit, baltheum regum dissoluit et pręcingit fune renes eorum, ducit sacerdotes inglorios et optimates supplantat, effundit despectionem super principes, despectos et oppressos e situ releuat, perditum restaurat, subuersumque in integrum restituit et errare facit quasi ebrios, adde id quod dictu mirum, in lumine eos qui lumen auersati exosum habuere, vt per inuium incedant et palpitent in meridie quasi in tenebris.*

Vnde nullibi dicitur quod iis prę cęteris dominus sua reuelat mysteria, qui sibi mundi lux coecorumque duces tot linguis scientijs sunt oculatissimi, neque per tot suas scientias, linguas, philosophiam, sed ita et hoc ipsum testatur scriptura, scilicet quod paruulis det intellectum, quod spiritus sanctus doceat omnem veritatem et vnctio erudiat omnia[5] *et admoneat nos omnium digito suo scitu necessaria nostris inscribens cordis tabulis, sed quibus? magnis illis montibus? non, quibus tum? Interroga Esaię cap. 28 os respondens huic quęstioni, quemnam dominus doceat scientiam suam, inquit, ablactatos a lacte et auulsos ab vberibus. Accinit huic sententię Dauid Psal. 25 ducit humiles vti oportet cum iuditio et afflictos docet viam suam, idem docebit mites vias suas; alibi: secretum eius ad fideles terrę, non autem inquit ad huius mundi sophos et magna numina*

1) Am Rand: *1. Cor. 1* [27 f.).
2) Hds. *quę.*
3) Röm. 2 Hds. fälschlich am Rand *Rom. 4.*
4) Hiob 12, 17 ff.
5) Am Rand: *Joan. 15. 16. 1. Joan. 2.*

terrę, at hic locum habet illud: secretum meum mihi;[1]) *Item*[2]) *et diuites dimisit inanes, spiritus enim disciplinę effugiet fictum et apparet modo illis, qui fidunt illi. Confine huic:*[3]) *cum conuersi fueritis, auferetur velamen. Item:*[4]) *si quis vult ejus voluntatem facere, intelliget de doctrina eius. Media autem, per quę docet deus, est Christus, verbum patris, adeoque crux ipsa et verbum crucis iuxta illud toties in nouo testamento repetitum: per Christum, hoc est per crucem et verbum crucis, teste Dauide Psal. 18: disciplina tua ipsa me eruditui; item:*[5]) *vexatio dat intellectum auditui; qui non est tentatus quid scit?*[6]) *Convertimini ergo ad correptionem meam, dicit veri os per Solo. Pro. 1,*[7]) *et ecce proferam vobis spiritum meum et ostendam vobis verba mea. Huc adde illud Rom. 5:*[8]) *patientia parit probationem, scientiam et experientiam. Nusquam autem legitur quod per sophisticam artem Lullij, per rhetoricen, dialecticam, tot linguas, commentaria, decreta, summas neque per magnos heroas, stupenda mundi numina deus sui scientiam informet.*[9]) *Vnde non statim abijcias authorem nostrum, vel quod anonymus vel quia multarum linguarum ignarus plus simplicitati quam elegantię studuerit. Optarem sane multos similes ecclesię Christi et libros et authores.*

Neque tamen meo consilio suasui et iuditio acquiescens te mancipatum, addictum et tritum velim, vt vbique, ita quoque in huius authoris pelago non iuxta remiges, ventos ac vela obserues. Cum iudicio legas omnia, nam spiritualis a nemine iudicatus iudicat in spiritu facile omnia,[10]) *spiritum itaque noli extinguere nulliusque prophetiam quantumuis pusilli et in speciem nauci homuncionis Pauli consilio*[11]) *spernas. Legimus semel deum per asinam locutum, rursum mentitum sepius Apollinis oraculum, prophetas adeoque patriarchas alicubi defecisse atque per ignorantiam impegisse, deinde magna numina aliquando imo plerumque destituta delirasse et meris imposturis egisse constat, nimis enim alti*

1) Jes. 24, 16. Vulgata. Das Wort wird von den Spiritualisten der Reformationszeit häufig angeführt.

2) Luc. 2, 53. Sap. 1, 5 Vulgata.

3) Am Rand: *2. Cor. 3* [16].

4) Am Rand: *Joh. 7* [17].

5) Jes. 28, 19.

6) Eccl. 34, 10.

7) Prov. 1, 23.

8) Hds. *Rom. 6.* Citirt ist Röm. 5, 4.

9) Zur Sache vgl. Geist und Schrift S. 229.

10) 1. Cor. 2, 15.

11) 1. Thess. 5.

sunt montes, ad quos qui supra coelos sedet intuens abyssum (cuius proprium est in vallibus aspicere nihil et vocare ea quę non sunt vt sint) ascendere non potest. Vnde semota larua noli secundum faciem quę foris apparent iudicare, sed semper penso hamo expiscare flumen et facto periculo offendes et experieris illud Nasonis[1]) *verum esse: quo minime credis gurgite piscis erit. Ad hęc qui in altis habitat et humilia respicit in coelo et in terra quique super ęthera fertur intuens abyssum, exosa plerumque habet alta nomina magnosque titulos ceu execrationem vt sepius magni fluuij pollicentes piscium mare, destituti et maledicti a domino non pręstant quod pusillus riuulus vel pisciculum, et vbi expectabantur aurei montes, vix tandem pręstatur ridiculus mus, vnde omnia solerti indagine probanda veniunt. Tuque ergo, amice lector, omnem moturus lapidem adhibita Lydia regula, probando spiritus num ex deo sint sciscitare nec non expiscando profundissima quęque spiritus, etiam obseruando ad vnguem mysteria omnia iudicandoque omnem sublimitatem percontare perrimando solerter, num ex deo sint spiritus, diuinitusque ex ore dei prolata oracula et quod bonum est et quod examini respondere ad symetriam et perpendiculum spiritus reperis tene mordicus. Vale lege fruere studiumque meum tui causa susceptum, ni velis ingratus haberi, boni consulas rogo.*

Inhalt der Vorrede.

Zur Würdigung des Inhalts der Vorrede ist Einiges beizufügen.

Ausgehend von der anerkannten Bedeutung des Büchleins kommt Franck auf sein Unternehmen der Übersetzung zu sprechen. Dabei gibt er wichtige Aufschlüsse über seine Bildung. Er entschuldigt sich, dass er der Feinheit des lateinischen Stils nicht mächtig sei. Er habe seine Jugendbildung erhalten, ehe die humanistische Wissenschaft aufgeblüht sei. Das letztere ist in dieser Form nicht ganz richtig. Franck ist nach Weinkauffs überzeugendem Nachweis (Alemannia VI, 143) im Jahr 1499 geboren, und auch wenn man an diesem Jahr nicht streng festhalten wollte, könnte man nur ganz wenige Jahre höher hinaufgehen. Also fällt seine Jugend in eine Zeit, in der in Deutschland die humanistische Wissenschaft sich schon Bahn gebrochen hatte. Auch ist Franck, wie sich überall aus seinen Schriften erkennen lässt, vielfach von der humanistischen Bildung bestimmt und auch seine Schulbildung ist nicht unberührt vom Geist des Humanismus, wie das aus den trefflichen Ausführungen Weinkauffs über die Ein-

1) Ovid, De arte amandi III, 426 s. Erasmus Adagia, 307, wo aber unrichtig „In Amoribus".

richtung der Schulen hervorgeht, die Franck durchlaufen hat (s. Alemannia VI, 51 ff., VII, 1 ff.). Und doch besteht, richtig ausgelegt, Francks Selbstbeurteilung zu Recht. Er ist nicht der fachmässigen humanistischen Schulung im höheren Sinn des Worts teilhaftig geworden. Zwar hat er nach Weinkauffs Nachweis (Alemannia VII, 1 ff.) an der Artistenfakultät in Ingolstadt gehört, ehe er im Heidelberger Dominikanerkolleg Theologie studierte. Aber in Armut aufgewachsen hat er sich offenbar mühsam durchgeschlagen und im Dominikanerkolleg in Heidelberg beherrschte nicht der Humanismus, sondern die herkömmliche scholastische Methode den Unterricht. Der Humanismus hat auf ihn Einfluss gewonnen, aber mehr in freier, nicht schulmässiger Form, und so sind in Francks gelehrter Bildung Lücken geblieben, die er selbst als solche empfunden hat. Man mag aus diesen Worten der Vorrede die Klage heraushören, dass ihm die strenge Schulung im humanistischen Geist durch äussere Umstände versagt geblieben sei. Wer Francks Geistesart in Erwägung zieht, wird die Frage aufwerfen, ob nicht seine ganze dem gelehrten Wesen abholde, auf populäres Wissen und Erkennen gerichtete Anlage, auch ohne äusserliche Hindernisse, hier eine Schranke aufgerichtet hat. Wie dem sei, in dem höheren Chor der Humanisten, der Poeten und Gelehrten, welche die klassischen Sprachen beherrschten und sich in die antike Lebensauffassung einlebten, ist Franck stets ein Fremdling geblieben und hat sich als solcher gefühlt, wie auch die Leuchten der humanistischen Kultur, Melanchthon z. B., ihn nicht als Gelehrten gelten liessen, sondern als einen Dilettanten verhöhnten. So spiegelt sich in dieser Entschuldigung der Vorrede seine ganze Stellung zum Humanismus: ebenso die Wertschätzung der neuen Wissenschaft, wie das Gefühl des Mangels einer genauen sprachlichen Schulung und sachlichen Bildung im Geist des Humanismus. So gut er konnte, hat er durch eigenes Bemühen die Lücken seiner Jugendbildung auszufüllen versucht. Er hat die Geistesschätze, die der Humanismus erschloss, sich anzueignen bemüht; der ältere oberrheinische Humanismus, vertreten durch Wimpheling, seine Gesinnungsgenossen und Schüler, ist ein Faktor ersten Rangs für Francks Lebensauffassung und Zeitbeurteilung geworden; des Erasmus Schriften sind ihm in Fleisch und Blut übergegangen; die glänzenden Gestirne des italienischen Humanismus sind ihm nicht fremd. Aber es ist doch immer das Bemühen eines nicht schulgerecht Gebildeten gewesen; die sprachliche Grundlage war nie fest und der freiere am Altertum geschulte Geschmack und Kunstsinn fehlte dem die deutsche Sprache mit Meisterschaft handhabenden Litteraten ebenso, wie die streng schulmässige Gelehrsamkeit. In vielem hat er sich die humanistische

Art angeeignet, auch in seinem Latein ist er Schüler der Humanisten; aber Meister ist er nicht geworden, alle die klassischen Bilder und Wendungen können über den Mangel der sprachlichen Korrektheit nicht hinwegtäuschen, und oft hat man den Eindruck, als sei diese ganze klassische Bildung nur wie ein Firniss aufgetragen. Ist das selbst bei manchen Humanisten der Fall, so noch viel mehr bei Franck, der als deutscher Schriftsteller so lebensvoll, unmittelbar und packend darstellt. Und doch hält sich Franck, da er nun einmal hier lateinisch schreibt, für verpflichtet, sich dem humanistischen Ideal wenigstens anzunähern, wenn er sich auch der Unfähigkeit, es zu erreichen, bewusst ist. Will man sehen, wie ein wirklicher Humanist, der ebenso der sprachlichen Bildung mächtig, wie vom Geist des Altertums ergriffen war, die Aufgabe gelöst hat, die Theologia Deutsch in das Lateinische zu übertragen, so nehme man Castellios Übersetzung; der Unterschied zwischen dieser und der Paraphrase Francks springt auf jeder Seite in die Augen. Der Wert der letzteren liegt auf einem andern Feld, als dem einer korrekten Übertragung; einmal darin, dass hier ein seiner Muttersprache in seltenem Mass mächtiger Schriftsteller mit der ihm doch ungewohnten fremden Sprache ringt, sodann darin, dass der Übersetzer mehr als Übersetzer ist, die Vorlage so umschafft, dass eine neue Schrift daraus entsteht und die eigenen Gedanken mit denen des Autors sich vereinigen. Was so entsteht, ist nichts weniger als ein Kunstwerk — selbst Castellios Übersetzung zeigt, wie spröde sich Form und Stoff der Theologia Deutsch der humanistischen Diktion gegenüber verhalten; aber es ist ein Denkmal der Kraft und Energie eines Individuums, das eigenartig genug ist, um unsere Aufmerksamkeit auch da zu fesseln, wo es absonderliche Bahnen geht und disparate Elemente seiner Bildung zu einem unmöglichen Ganzen zusammenzuschweissen sucht.

Noch eine weitere Bemerkung Franks in diesem Zusammenhang fällt auf: dass er jetzt *iam in senium vergens* zu alt sei, das Versäumte nachzuholen. Der Ausdruck erscheint befremdlich, denn Franck ist nicht alt geworden, mit 43 oder 44 Jahren ist er gestorben. Jedoch schliesst sich Franck damit an einen in seiner Zeit nicht seltenen Sprachgebrauch an: der übertreibende Gebrauch von senex u. s. w. findet sich, gerade in solchem Zusammenhang, wie hier, mehrfach.[1])

1) Ein Beispiel genügt. Melanchthon hat in der Rede „De studiis linguae Graecae", die er von Vitus Winshemius vortragen liess, von Luther gesagt: „et ipse quamvis iam senex Graecam linguam didicit" (Mel., Declam., ed. K. Hartfelder, 2. Heft, lat. Literaturdenkmäler des 15. und 16. Jahrhs., Nr. 9 1894 pag. 37). Hier ist, wie an der vorliegenden Stelle, senex, senium eben im Gegensatz zu dem Alter, in dem sonst Sprachen erlernt werden, gebraucht.

Immerhin bietet dieser Ausdruck eine Handhabe für die Bestimmung der Zeit, in der Franck diese Paraphrase geschrieben hat. Gewiss gehört sie in seine letzten Lebensjahre. Dafür spricht ein weiterer Umstand. Franck hat die Paraphrase nach der Vorrede zum Druck bestimmt; er will den deutschen Theologen mit der übergeworfenen lateinischen Gewandung in möglichst weite Kreise einführen; Franck übersetzt nicht zu seinem Vergnügen, er ist immer Publizist. Diese Absicht ist nicht ausgeführt worden, mit anderen Arbeiten ist diese Paraphrase nur in Handschriften weiter verbreitet worden. Nun hat Franck bis in seine allerletzte Zeit hinein grosse Werke zum Druck befördert. So ist es doch am wahrscheinlichsten, dass der Tod, vielleicht schon vorher die Unruhe seiner drei letzten Lebensjahre ihn nicht mehr zur Veröffentlichung der Paraphrase kommen liess. Wie die Handschrift dann in die Niederlande kam und gerade hier Verbreitung fand, bleibt ein Rätsel, das dadurch nicht geringer wird, dass auch andre Schriften Francks nur in Holland erhalten worden sind. Zu genauer Bestimmung der Abfassungszeit über diesen Rahmen (c. 1538—42 oder 43) hinaus bietet weder die Vorrede noch der Text irgendwelche Mittel dar.

Aus der ganzen Vorrede leuchtet weiter die grosse Wertschäzung hervor, mit der Franck das Büchlein betrachtet, das er lateinisch wiedergibt. Er kennt das rühmende Urteil Luthers und anderer angesehener Theologen und spricht selbst von dem Autor, von dem auch er nicht mehr weiss, als was Luther mitteilte und was allgemein bekannt war, in den Tönen des höchsten Lobes. Das Büchlein enthält die reine, von Gott geoffenbarte, aus dem Himmel herabgekommene Theologie. Es hat seine Stelle unmittelbar nach der Schrift, über allen älteren und neueren Lehrern. Franck warnt, man solle sich an der Anonymität, der Einfachheit und Ungelehrtheit, an der deutschen Sprache und der Kleinheit des Büchleins nicht stossen. So klein es ist, so gross sein Inhalt. Im Geringen sich zu offenbaren, ist Gottes Art. Diesen Lobeserhebungen entspricht die Auszeichnung, mit der Franck in seinen andern Schriften die Theologia deutsch behandelt.[1]) Wie viel das Büchlein ihm selbst wert gewesen ist, beweist der starke Einfluss, den es auf seine ganze Schriftstellerei ausgeübt hat.

1) Besonders häufig wird sie in den Paradoxa citiert D 8a, E 3a, 5a, 7b, G 4a, J 6a, Q 1a, T 2a, 3a, X 3a, Y 3b, Z 2b, a 1a, c 7a, d 1b, f 4a, i 1a, o 8b, p 8a. Einigemal auch im Encomion (89a, 106b, 107a, 113a, 123b, 135a, 157b, 161a; einmal auch im Kriegsbüchlein (XIIIa). Oft in der G. A. (45a, 115ab, 133b, 134a, 136a, 138ab, 139ab, 140ab, 141a ff., 157b, 159b; 163b, 196a; 256ab). Auch in den holländisch erhaltenen Traktaten taucht (s. u.) die Deutsche Theologie auf, z. B. am Schluss des Traktats von der Gemeinschaft der Heiligen. Freilich ist auch die Anerkennung der Deutschen Theologie und Taulers — beide werden

Wie für Luther war auch für ihn besonders anziehend, dass hier eine deutsche Theologie vorlag. Mit diesem Büchlein kann sich die deutsche Theologie ebenbürtig neben die theologischen Werke der Lateiner, Griechen, Hebräer stellen; es ist, neben Thomas a Kempis und Tauler, ein Beweis, dass Gott von jeher auch ein Gott der Deutschen gewesen ist, der seiner Kirche in diesem deutschen Theologen so viel geschenkt hat, als er irgend einem Hebräer, Lateiner oder Griechen je mitgeteilt hat. Fortan müssen diese alle etwas von den Deutschen entlehnen und erbetteln. Das Gefühl für deutsches Wesen war in Franck so lebendig, wie in wenigen seiner Zeitgenossen. Darum ist für ihn einer der mächtigsten Beweggründe zu diesem literarischen Unternehmen die Absicht gewesen, den schlichten deutschen Theologen auch ausserhalb Deutschlands bekannt zu machen, ihn in die Gelehrtenrepublik der Welt einzuführen zum Ruhm des deutschen Namens. Diese Absicht wird durch zwei weitere Motive verstärkt. Franck hat immer grossen Wert darauf gelegt, dass Gottes Offenbarung fortdauert, dass sie nicht auf eine vergangene Zeit, ein einzelnes Volk und einen Winkel der Welt eingeschränkt ist. Welch ein glänzender Beweis für die Universalität und für die Fortdauer der göttlichen Offenbarung, dass mitten aus der Nacht der dunkelsten Jahrhunderte ein solcher Phönix sich erhebt — er spricht unsere Sprache und doch ist er ein Prophet, jedem ebenbürtig! Die andere Reflexion gesellt sich bei: dieser deutsche Theologe ist ein ungelehrter Gottesgelehrter, ein sichtbares Zeichen, dass zum wahren höchsten Schriftverstand Gelehrsamkeit nicht nötig ist. Ein Mann, wie er, der Sprachen unkundig, ohne den Stolz und den Glanz des Schriftgelehrten, ist das berufene Organ des göttlichen Geistes. Man weiss, wie hoch Luther das Studium der Sprachen geschätzt hat; bei Franck fehlt diese Wertschätzung nicht, aber sie wird immer wieder zurückgedrängt von der Reflexion des Mystikers: Gott offenbart sich ohne Mittel, besonders ohne Vermittlung menschlicher Gelehrsamkeit; Kenntnis der Sprachen

häufig zusammen genannt — nicht ohne Einschränkung; selbst ihre Lehre ist immer noch mit „Menschengeboten, Affekten und Geistern“ vermengt (G. A. 45[a]). „Die alten Lerer haben leider wenig erkantnuss von Christo gehabt. Taulerus ist der best vnder jn vnd die Teutsch Theologei bezeugt auch ein rechten Christum, doch alles mit menschengeiffer nach der schwacheit der zeyt beschmeist sonderlich Taulerus“ (Par. X 2[b], 3[a]). Aber unter allen gottgelehrten Lehrern stehen sie doch am höchsten und dass selbst hier die göttliche Wahrheit nicht in absolut reiner Gestalt gegeben wird, hat seinen guten Zweck: der Mensch soll selbst suchen und sich nicht auf irgend einen Buchstaben und wäre es die Schrift eines gotterfüllten Lehrers verlassen (vgl. Geist und Schrift 77). Wie die Deutsche Theologie im Einzelnen auf Francks Anschauungen eingewirkt hat, habe ich in Geist und Schrift nachzuweisen versucht.

ist nicht notwendig, der Geist wirkt ohne das.[1]) Es ist dieselbe Richtung der Gedanken, die ins Extreme verfolgt bei den Wittenberger Unruhen hervortrat, als die Schwärmer, auch Karlstadt, alle Wissenschaft und Schule, alle gelehrte Exegese verwarfen. Franck ist davon weit entfernt, aber auch er hat wenige Worte so oft angeführt, wie das auch in der Vorrede citierte: „Die Gelehrten, die Verkehrten". Und wenn diese ganze Mystik den Gedanken einer unvermittelten rein innerlichen Wirkung des Geistes vertritt und gegen jede Vermittlung der Wahrheit protestiert, wen sollte dieser Protest schärfer treffen, als die Theologie? So erhält der Preis der Theologia Deutsch bei dem Verfasser der Paradoxa doch andere Färbung, als er, bei aller scheinbaren und wirklichen Verwandschaft, bei Luther hat. Der mystische Traktat wird aufs höchste gerühmt als untheologische Theologie, als ein Evangelium der Laien, im Gegensatz zu aller Theologie — im Hintergrund liegt der Gedanke: auch im Gegensatz zur Theologie der Reformatoren.

Franck hat in der Vorrede die einfache Haltung seiner Vorlage auch zur Rechtfertigung des einfachen Stils seiner Übersetzung benützt; sie trete in „theologischem", nicht humanistischem Stil auf. Auch mit dieser Versicherung ist er nicht allzusehr beim Wort zu nehmen, denn er hat der mystischen Schrift, die, so wenig original auch ihre Gedanken sind, in Sprache und Sache einen gleichmässigen, einheitlichen Charakter trägt, ein buntes Gewand übergeworfen, das zum grossen Teil aus klassischen Bildern und Wendungen gewoben ist, die einen scharfen Gegensatz zum Original bilden. Eine Mystik, die humanistisch wenn nicht redet, so doch zu reden versucht; Taulers Ideen, bekränzt mit allen den klassischen Sentenzen, für die des Erasmus Adagia die unerschöpfliche Fundstätte boten; eine Predigt übertönt von dicta probantia aus Cicero, Horaz und Seneka; jeder Ansatz zu mystischer Spekulation versetzt mit den Sätzen eines populären Moralismus. So ist die einfache Theologia Deutsch nichts weniger als in einfachem Stil übersetzt, im Gegenteil, sie ist mit Elementen aus einer ganz andern Welt wunderlich vermischt. Immerhin sind die Entschuldigungen Francks, dass er sein schlichtes Original schlicht wiedergebe, nicht blosse Form, Ausfüllung einer den Humanisten unentbehrlichen Schablone. Sie sind zugleich ein Zeugnis der höheren, reineren Idee von schriftstellerischer Form, die in ihm lebte. Er hat doch ein Bewusstsein dafür, dass er mit seiner Paraphrase ein literarisches Monstrum geschaffen hat. Er hat die Schrift aus ihrem heimatlichen

1) Vgl. z. B. V. B. 412, Weltbuch 125.

Boden herausgerissen und in ein fremdes Erdreich verpflanzt und doch bleibt sie den Gewächsen, die hier wurzeln, bei aller Kunst unähnlich und schliesslich ist sich Franck der Kunst, die er angewandt hat, gar nicht mehr bewusst; er sieht nur den Abstand und glaubt die Natur verteidigen zu müssen, wo schon die Kunst gewaltet hat. Was er gibt, ist nicht mehr der ursprüngliche, von Gelehrsamkeit und gezierter Form weit entfernte anspruchslose Traktat, und doch — es will ihm nicht gelingen —, die Art seiner Bildung und seine ganze Gewöhnung hindern ihn daran, dem Traktat ein Gewand zu geben, mit dem er sich in den verwöhnten humanistischen Kreisen sehen lassen kann. Im Gefühl dieses Zwiespalts hat Franck die breiten Ausführungen der Vorrede über den Charakter seiner Übersetzung geschrieben.

Allerdings hat er dabei den entscheidenden Punkt nicht scharf getroffen. Er entschuldigt sich, dass er sich von Jugend auf einen einfachen gedrungenen Stil angewöhnt habe im Gegensatz zu dem Stil, den er dem Leser im Stillen fordern hört, zu einer kunstreichen glanzvollen, durch Fülle oder künstliche Prägnanz ausgezeichneten Schreibart. Sein Ehrgeiz ist, möglichst einfach und deutlich zu schreiben, ohne Schminke und erkünstelten Reiz der Rede. Unser Eindruck wird anders sein. Die Kürze werden wir dem Schriftsteller Franck nicht sehr nachrühmen; am wenigsten in dieser Paraphrase, die vielmehr an endlosen Breiten und Wiederholungen leidet und oft als ein schier uferloses Meer sich ausbreitet. So stark wie hier ist das nur der Fall in den holländisch erhaltenen Traktaten; in diesen Schriften zusammen aber so auffallend, dass man an ein Nachlassen der schriftstellerischen Kraft, ein frühzeitiges Altern infolge der Kämpfe, Entbehrungen und Sorgen seiner Mannesjahre denken möchte. Und doch ist diese Breite in seiner ganzen Denkart angelegt, und — wenn auch in etwas anderer Weise — findet sie sich auch in seinen älteren Schriften. Immerhin ist ihm in diesen durch ein bestimmtes Thema, durch einen vorgelegten Stoff der Weg gewiesen; in diesen letzten Schriften fehlt diese Leitung, er lässt sich mehr gehen: er wiederholt immer und immer wieder die ihm besonders wichtigen Gedanken, in einer Art, die mehr rührend als anziehend ist. Alle festen Linien werden wieder durch diese Flut sich drängender Synonyma und nebeneinander geschobener Bilder und sprichwörtlicher Redewendungen hinweggewischt. „Mit fremden Federn schmückt er sich“ haben seine theologischen Gegner ihm vorgeworfen und kompilatorischen Charakter trägt auch die Paraphrase an sich. Man hat manchmal die ärgerliche Empfindung, als sei es Franck nicht um den Gedanken, sondern um eine Sammlung von Sprichwörtern und Bildern zu thun,

an denen er seine Freude hat. „Lakonisch“ ist darin nur, dass sein Latein bei aller Breite oft etwas abgehaktes hat; auch das einfach Folge der Unfähigkeit, den Strom der grossen Sätze, die durch die von überallher sich ergiessenden Bäche verwandter Phrasen und Bilder immer mehr anschwellen, dem Geist der lateinischen Sprache angemessen zu lenken. Er ist oft nicht mehr Herr, er wird durch die blosse oft recht lose und zufällige Assoziation weitergeführt.

Beinahe noch weniger als auf Kürze wird man sich schon nach der Vorrede auf einen einfachen Stil gefasst machen, vielmehr auf einen ganz tüchtigen Aufputz aus den alten Schriftstellern, der die humanistischen Vorbilder zwar nicht an Geschmack, wohl aber an Menge des aufgewandten fremden Materials von gebräuchlichen und ungebräuchlichen Bildern, Sentenzen, Erinnerungen und Anklängen aller Art erreicht.

Aber als Schriftsteller fühlt sich Franck auch hier. Wer sich so entschuldigt, erhebt Ansprüche. Er rechnet mit Anforderungen an die litterarische Form, wie er sie aus seiner klassischen Bildung und aus seinem Verkehr mit den Humanisten kennt. Er spricht ausführlich von den Gefahren des zu gedrängten und zu üppigen Stils. In seinen deutschen Schriften liegen ihm solche Reflexionen ferner, wie er sie hier ausspricht. Indem er lateinisch schreibt, fühlt er das Ungewohnte des Unternehmens. Er weiss: hier betritt er ein Gebiet, in dem Kunst und Gelehrsamkeit die Herrschaft führen, hier werden künstlerische Massstäbe angelegt, denen sein lateinisches Schreiben nicht gewachsen ist und die er doch nicht ignorieren kann und will. Seine Kraft liegt im Gebiet der populären Schriftstellerei; schreibt er Latein, so wird sein Publikum ein anderes; nicht ganz fremd, fühlt er sich in dieser höheren Region doch ungeübt. Dabei ist er Schriftsteller genug, um nicht einfach die Sache zu geben, so gut er kann, sondern auf die Form zu reflektieren.

Alle diese Schwierigkeiten werden dadurch gesteigert, dass Franck nicht eine einfache Übersetzung gibt. In der Einfachheit des Originals läge, wie er selbst fühlt, eine Entschuldigung dafür, dass er nicht ein geschmücktes, sondern ein einfaches Latein schreibt — wenn er es nur thäte! Er kann den Propheten nicht den Stil des Theaters reden lassen, den Ungelehrten nicht zum Sprachkünstler umwandeln, er ist an sein Original gebunden. Aber wie er schon im Titel und in der Vorrede ankündigt, bietet er keine Übersetzung, sondern eine Paraphrase, eine erläuternde und erweiternde freie Wiedergabe. Eine solche, meint er, sei schon durch einzelne Ausdrücke des Originals, die sich nicht übersetzen lassen, wie „ichheit, meinheit“ u. a. gefordert. Ferner durch die Dunkelheit, die schwer zu enträtselnde Tiefe des Autors.

Hier haben die beiden Übersetzer, Castellio und Franck, ein und dieselbe Empfindung gehabt, die sie mit ganz ähnlichen Worten aussprechen: die Theologia Deutsch erschien ihnen schwer verständlich, als ein dunkles gedrängtes Buch. Bei den Führern der kirchlichen Reformation sind solche Urteile erklärlich: sie fühlen in diesen Schriften der deutschen Mystik aus den letzten Jahrhunderten des Mittelalters manche verwandten Ideen heraus und doch fehlen die klaren bestimmten Begriffe der reformatorischen Theologie. Aus dem hellen Licht ihres Schriftverstandes treten sie in das Halbdunkel dieser frommen Betrachtungen ein, in denen Gott und Christus die Ehre gegeben wird und doch die Möncherei noch spukt.

Aber auch andere Zeitgenossen reden von der „Dunkelheit“ des Büchleins und anderer verwandter Schriften, darunter auch solche, bei denen diese mittelalterliche Mystik den Kern ihrer eigenen Anschauung bildet. Unsere Empfindung ist hier anders geworden. Uns erscheint das Büchlein einfach und klar, und was „dunkel“ daran ist, bemüht uns nicht weiter, da uns diese Weite der Anschauung, dieses Fehlen bestimmter Begriffe zur Sache zu gehören, ja nach Seite der Form neben anderem das Eigentümliche dieser Mystik auszumachen scheint: eine Diktion, die für die Erbauung bestimmt sich mehr an die Empfindung als an den zergliedernden Verstand wendet. Geschichtlich aufgefasst gehört die Theologia Deutsch unter die Erbauungsbücher, wenn auch in diejenige Kategorie derselben, die einen gewissen spekulativen Hintergrund haben, wenn auch dieser weder dem Büchlein eigentümlich, noch überhaupt bestimmt ausgedacht ist; sie bietet im strengen Sinn keine Theologie und kein „System.“ Die Männer der Reformationszeit dagegen fassen das Büchlein eben als „theologia“, oder, wie Franck sich bezeichnend ausdrückt, als *ultramundana philosophia* auf; sie suchen theologische Erkenntnis und bestimmte Begriffe. Dieser Beobachtung kann man einen allgemeineren Ausdruck geben. Die Reformationszeit hat schärfere theologische Distinktionen aufgestellt, die religiösen Vorstellungen werden durch eine ganze Summe von Begriffen fixiert. Es treten Unterscheidungen hervor, es werden Fragen aufgeworfen, Begriffe herbeigebracht, die über den Gesichtskreis der erbaulichen Schriften der deutschen Mystik hinausgreifen. So wird die Klage über die schwere Verständlichkeit derselben begreiflich. Dazu kam, dass vieles in der Sprache dieser Mystik fremd klang. Die ganze Art, wie diese Mystiker zumal über abstrakte Dinge sprechen, ruhte auf psychologischen Voraussetzungen, die das 16. Jahrhundert nicht mehr teilte. Wie anders, wie einfach, packend, unmittelbar verständlich sprach Luther von den höchsten Dingen! In dieser Mystik

klang den Kindern der Reformation vieles abstrus; es erinnerte sie manches — nicht mit Unrecht — an die bekämpfte Scholastik, während doch die klaren Begriffe und die formale Technik derselben fehlten. Wer sich jetzt noch in prononciert mystischen Ausdrücken bewegte, forderte den Spott heraus: dafür sind Luthers Urteile über die mystische Sprache Karlstadts und der Schwärmer wohl das bekannteste, aber nicht das einzige Beispiel.

Luthers erste Urteile über die Theologia Deutsch [1]) zeigen, dass er ursprünglich darin nicht mehr sucht, als darin zu finden war: die einfache praktische Belehrung und Erbauung. Das Abstrakte darin, gleichsam die theologische und philosophische Umrahmung, hat er nicht schwerer genommen, als nötig war: er zeigt die wunderbare Kraft seines Geistes auch darin, dass er das Verwandte herausfindet und sich aneignet und das Fremdartige liegen lässt, ohne sich lange damit abzumühen. Als aber der grosse theologische Kampf neue Probleme aufgeworfen hatte, als man unwillkürlich auch die älteren Schriften auf die neuen Kategorien hin ansah, suchte man leicht in Schriften, wie der Deutschen Theologie, mehr und anderes als sie enthielten. Sie erschien dunkel, denn von allem anderen abgesehen, sie gab den theologischen Fragern meist keine theologische Antwort, sie war unbestimmt in Dingen, in denen man jetzt bestimmte Entscheidungen gewöhnt war; sie liess Möglichkeiten offen, die sich nach dem Urteil der streitenden Theologen auszuschliessen schienen. Die Schreibart des Mystikers erschien ihnen als prägnant, wo sie uns breit erscheint. Und zuletzt hatte man ein richtiges Gefühl dafür, dass den Hintergrund dieser Mystik eine Weltanschauung bildete, die fremdartig anmutete, ob sie nun den einzelnen anzog oder abstiess: die neuplatonische pantheistische Spekulation.

Obgleich sie denselben Eindruck der Dunkelheit und gedrängten Kürze hatten, haben Castellio und Franck sich zu einem verschiedenen Verhalten entschlossen. Castellio hat trotzdem wörtlich übersetzt. Franck hält sich für verpflichtet, durch Umschreibung und Erweiterung die Dunkelheit aufzuhellen. In der Vorrede bringt er eine ausführliche Rechtfertigung vor. Er hatte mit diesem Verfahren schon üble Erfahrungen gemacht. Als er in dieser Weise, ändernd, erklärend und erweiternd, Althamers Diallage übersetzt hatte, war es ihm sehr verübelt worden. So betont er hier nicht bloss die Notwendigkeit, so zu übersetzen, sondern auch seine Uneigennützigkeit: er habe keinen Gewinn davon und handle nur im Interesse des Lesers. Wie in der Vorrede zu jenem theologischen Erstlingswerk ver-

1) Vgl. zum Folgenden auch W. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte I, 1 (1900) S. 236 ff., 363 ff.

sichert er auch hier, er habe wohl Einiges dem Wort, aber nichts dem Sinn des Autors hinzugefügt. Diesen glaubt er ganz zu verstehen, während sonst das Büchlein von vielen falsch verstanden und von manchen auf ihre „Sekte“ gezogen und zum Beweis für allerhand Ungeheuerlichkeiten missbraucht werde. So giebt er die Theologia Deutsch, wie er glaubt, in einer den Sinn des Autors treffenden Auslegung.

Das ist Francks Programm. Ihm entspricht die Ausführung.

Die Paraphrase.

Von der Ausführung sei zunächst eine Probe [1]) gegeben. Man vergleiche das folgende 20. Kapitel der Übersetzung (in der Hds. S 4b—T 4a) mit dem deutschen Text oder mit Castellios Übersetzung.

Cap. 20.

Quemadmodum spiritus dei non raro totum occupat hominem, vt sui iuris iam non sit, sed faciat et loquatur quęcunque dominus in ipso et per ipsum operatur. Ita etiam malignus spiritus.

Dicitur communiter satanam et spiritum suum ita aliquando totum possidere hominem, vt ipse iam haud sui iuris nesciat quid faciat aut dimittat et quod is suę potestatis non sit, sed malignus spiritus totum occuparit hominem sui ipsius nescium, vt iam in ipso ac per ipsum faciat aut sinat quicquid velit. Id verum est in vno sensu attestante Paulo [2]) *de ijs, quibus deus poenitentiam agnoscendę veritatis daturus est aliquando, vt resipiscant a diaboli laqueis, a quibus detenti capti sunt ad ipsius voluntatem. Ita omnis hic mundus in maligno iacens obsessus et captus est a diaboli laqueis, hoc est mendacijs dolo falsa doctrina malitia et omni eo quod est diabolicum ad ipsius voluntatem.*

Ad eum modum qui ita obsessus est et adprẹhensus a bono spiritu, nesciret iam sui iuris non existens quidnam ageret aut a quo actus faceret aut dimitteret quicquam, adeo vt ipse iam non viueret, sed viueret in ipso Christus, cuius sanguine magno certe precio empti sumus, ne essemus nostri iuris manumissi, sed spiritus dei in suam potestatem ius et imperium assertos et ascitos totus nos occuparet suam in nobis exercens potestatem in ipso et per ipsum ceu per merum organum faceret sineret et operaretur pro suo voto quicquid decre-

1) Weitere Proben s. u.

2) Am Rand: *2. Tim. 2* [25 f.]

uisset. Is vnus esset ex illis de quibus Paulus[1]) *inquit: hi sunt filij dei qui spiritu dei aguntur. Ergo nihil agunt sed aguntur, iam non sub lege sed liberi neque sub vllius imperio,*[2]) *nam vbi spiritus ibi libertas ibi homo exlex et sub nullius imperio, sed omnium lege exemptus totus agitur et rapitur a spiritu dei mera animi voluntate et libertate. Quibus Paulus*[3]) *inquit: iam non estis sub lege sed sub gratia, iusto si quidem lex non est posita. Ad quos Christus*[4]) *inquit: vos non estis, qui loquimini, sed spiritus patris vestri loquitur in vobis. Sed vereor ne centum millia sint hominum spiritu huius seculi obsessi priusquam vnus sit a spiritu dei actus. Id eo venit quod homines plus cum satana quam cum deo vnum sunt et deuincti societatem habent tam arctam huic prę illo adhęrentes. Studium sui, philautia, ego, meum, me, mihi etc. hęc omnia ad satanę spectant regnum, hostem dei. Ecce omne id vno et altero verbo perstringitur et vno quod aiunt fasce complectitur nempe: patere et abstine,*[5]) *patere deum, abstine a te ipso et tuis, ab hijs scilicet quę spiritus satanę in te magni facit. Tamen fusius etiam explicui id quod duobus verbulis complexum est, vnde declararem penitius id quod res est, nemep mentem Christi et quod mundo paradoxum est, cui nunquam subscribit et carni id nemo persuadere potest.*

Jam dices: ad hęc omnia imparatus et ineptus, propterea in me effici non possunt, neque ego hoc consilium dei ferre vel tolerare aut eius verbo tam naturę meę contrario subscribere possum. Respondeo: sic semper reperies rimam per quam elabaris. Sunt quidem tibi impossibilia factu, sed facilia deo ea ipsa in te perficere; quem si pateris nihil opus est quod agas, feriare saltem et ipse perficiet in te quod iubet vult et tu prędstare nequis. Si non prędstat et egreditur iuxta verbum suum in sabbato tuo, ipsius sit culpa et se ipsum accuset, si inquam quicquam in regno suo hoc est in abnegatis et sabbatum agentibus negligit et faciendum omittit. Nos fidem ocium silentium debemus domino, ipse cuius est operari nobis opus. Omnipotens potest omnia et fide te ei dedas et committas atque subditus volens eius pateris imperium certus sis ipsum non defore suo officio, si tu tibi tuas agendo partes cooperator non deeris, hoc est si patiens feras dei mariti tui opus Christi asinus et sponsa dei. Deum nunquam

---

1) Röm. 8, 14.

2) Die Hds. hat: „*non sub lege neque liberi sub vllius imperio*“.

3) Am Rand: *Rom 6* [14]. *1. Tim. 1* [9].

4) Am Rand: *Math. 10* [19].

5) Am Rand: *Patere et abstine Epicteti prouerbium enucleatum.* Es gehört zu Francks Lieblingswörtern. Vgl. Par. R 8a, Spri. II, 133b u. ö.

habeam propitium, si non statim impregnatus mutaberis in hominem alium, de scorto in sponsam virginem[1]*) sponsi tui affectum consecutus. Quod ergo homo ceu vile scortum subditum communi voto ineptus est regno dei, ferendo iugo dei, id reuera suo vitio et culpa fit. Nam si patiendo et perpatiendo expectaret opus manum immutationem atque preparationem dei et sileret sabbatisans ad hoc iuxta Hiere. consilium Thren. 3*[2]*) et obseruaret, quomodo deus quotidie ipsum preparando in opere et officio est, in veritate cito prepararetur ad hoc a domino et mutaretur per eius spiritum in vnum aliud ex deo regeneratus is qui prius ipsi fide desponsatus adheret. Sed quia dei non est obseruans et patiens ceu subiugum animal vel quasi sponsa viro suo, accusat virum negligentię, sterilitatis, neglecti operis et officij, quod non prepararit imparatam aut impregnarit auersam, cum ipsa reluctans minimeque deo subdita nunquam passa est eius opus imperium etc., vt ipsius viri voluntas in ipsa perficiatur. Ita simili modo nos cum deo agimus, quod nostrum est tribuimus ipsi, et quod ipsius solius est nobis arripimus inuerso ordine anticipantes.*

O vtinam tanta solicitudo cura feruor et industria nos raperet patiendi deum, quam deum nostri cura et operandi in nobis studium anxie diuexat et quam paratus est deus prepărare animum nostrum et infundere semper subinde charismata meliora sectantibus: deus bone, quam cito mutatus deo pareres ultro tua suo subdens capistro colla! Deus procus est; is ambit et quęrit salutem tuam prąuenienti allicienti et trahenti sua gratia, ut in suam ditionem sub iugum suum tam suaue alliciat et semine verbi sui per spiritum suum te impregnare affectat, hoc ipso te prąparare et cor tuum tibi suffurari gliscens, at tu ceu altera Penelope recusas omnem procum et sathanam tuum Vlissem vna prąstolaris. Male ergo procos negligentię incusas, quod tam blandis verbis nequierunt tuum auersum prąparare et in sui amorem allicere animum. Ad eum modum res se habet cum deo et homine.

Quattuor ergo vię residuę sunt (vt dicitur, ‚ambienti scientiam aliquam quattuor necessaria sunt'), quibus ad hoc quod prędictum peruenitur.

Primum omnium necessarium studium et diligentia vt scilicet serio affectus interdius et pernox incumbas ei rei, quam tibi velis esse cognitissimam; sine hoc emulationis studio nunquam quicquam tibi triuiale cognitum ac commune futurum est.

---

1) Vgl. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen (WW E. A. 27, 183).
2) Thren. 3, 28.

Secundum vt habeas aliquid medij ad quod ceu ad palum alligatus palmes crescas in vite et cum vite in augmentum dei et fructum ferens sequaris et prę te habeas vel amnem aliquem ducem vel sustentationis baculum vel imitandi exemplum propositum vel Thesei alicuius filum, vel doctorem cum authoritate energia et emphasi quadam cor tuum percellentem ignorantięque nebulam propulsantem, medium scilicet per quod ad optati metam pertingere valeas. Eorum autem omnium messem et quod aiunt bonorum Tassum[1]*) in vno medio et mediatore Christo omnium perfectissimo exemplare et dono offendes.*

Tertium vt huius ęmulus et candidatus eius et doctrinam et exemplum quam diligentissime obserues et quam propissime imiteris, cui ceu bacillo inniteris, huic te totum committens te eius fidei credas et obediens sequaris.

Quartum ut ipsemet quoque te exercendo rem ipsam sub manus accipias, nec non imitari et perficere attentes ea, quę in hoc edocta ostensa vel prælecta nosti vt fiant, vt discas et iuxta facias, quandoquidem intellectus bonus sed modo omnibus facientibus eum: et si hęc sciuerimus, beati si fecerimus; testatur et in figura et in veritate vterque Dauid: si vnum horum deest nihil efficies neque illa scientia vnquam adepta aut alio modo nacta discetur. Ita simili modo per omnia res se habet in prępparandi studio. Qui primum habet cętera tria haud procul erunt, nam cetera vltro sequuntur et se ipsa inueniunt. Qui primo caret, scilicet anxio desiderio et absque omnium cura et studio tepidus serio afficitur nunquam, ille nihil quęrit et nihili quęrendo nihil studet aut inuenit, ideo neque cogitet quod quicquam profecturus sit. Perpetuo maneat ergo amusus in ęuum nulla prępparatione paratus, qui recusando procum noluit pati vt pręppararetur neque prępparationis proco aures arrigere neque prębere cor vel voluntatis liberę manus porrigere vt acciperetur apprehensa neque sponso ambienti se respondere subdere voluntatem neque acceptis sponsalibus annuere ipsi sponso proco et voluntate matrimonio accipere, breuiter recalcitrare gratię neque sequi trahentem neque vult sequi trahentem.

Das hier gegebene Kapitel ist keines von denen, in denen sich Franck am meisten gehen lässt — bezeichnende Stellen aus solchen werden nachher mitgeteilt werden; es ist gewählt, um ein Bild zu geben, wie Franck im Durchschnitt übersetzt. Doch auch so dient es als Illustration für die Eigenart dieser Übersetzung.

Franck hat sich in der Anordnung an Luthers vollständige Ausgabe ge-

1) Vgl. Erasmus Adagia, Bas. 1528, chil. I., cent. III. 34 pag. 109.

halten; welchen der vielen Drucke aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts er benützt hat, lässt sich bei der Ähnlichkeit derselben nicht sagen, ist auch ohne Belang. Die Vorrede Luthers ist nicht mit übersetzt; wie schon erwähnt, hat Franck sie gekannt; ebensowenig übersetzt er die ihm vermutlich gleichfalls bekannten Hauptreden, die in einer Reihe von Ausgaben an das Büchlein angehängt sind. Die Kapitelüberschriften hat er teilweise wörtlich übersetzt, meist aber geändert und zwar in der Regel erweitert. Z. B. lautet Kap. 5 die Überschrift im Deutschen: „Wie man das verstehen soll, dass man wisslos, willenlos, liebelos, begehrlos und bekenntlos [frei von Erkenntnis] und desgleichen werden soll.“ Franck sagt: „*Quomodo intelligendum quod iubemur quasi trunci immobiles nostri ipsius ignorantiam et odium imbibere, omnia relinquere, omnibus renunciare, vt sine omni affectu, voluntate, charitate, appetitu, scientia, cognitione quasi exuti vita mortui simus carentes omni affectu.*“ Cap. 6 lautet: *Optimum et nobilissimum diligendum non alia ratione intentione atque oculo quam quia optimum, et quod passah verus transitus per omnes creaturas fieri oporteat in deum, vt quod ex parte a tergo relicto feramur ad id quod perfectum quod totum et omne.* Cap. 7 lautet: *Duo homines et duo oculi spirituales in Christo vno, vnum quibus cœlestia, alterum quo ea quę in hoc seculo fiunt opera dei contemplatur et qui fiat vt alterum alterum non moretur et quod oculorum discrimen.* Cap. 8 ist überschrieben: *An possit homo raptus ad cœlestia pręgustare in mortali hac carne gaudia futuri seculi et ictu quodam oculi presentiscere queat, scire videre ac cognoscere quid deus in suo esse.* Cap. 21: *Quid dei asinus Christum dorso ferre et insidenti spiritui inequitandi copiam libere dare vult, deo scilicet obediens et omnium operum eius patiens, hic omnia sufferat et omnium subditus patiatur oportet. Nempe deum seipsum et simul omnes creaturas quasi in ipsum perpetua simultate conspiratas semper contrarias sibi habere et harum omnium imperium obediens pati ac subditus omnibus ferre (quo minimus factus atque omnium creaturarum scabellum hoc ipso maximus futurus sit) oportet omnibus et faciendi et patiendi modis, id est actiue siue passiue.* Cap. 22: *De duobus fructibus a serpentis semine oriundis et duabus sororibus, quarum vna sine altera vix est: prima spiritualis, superbia nomine, altera falsa et plena periculi libertas aut securitas et quid ei summopere cauendum, qui in Christo aliquantulum progressus vitam eius cum Paulo in corpore suo circumfert, Pharisei falsi nomine sancti periphrasis.*

Zur Charakteristik von Francks Latein werden die vorgelegten Proben genügen. Lange ist ihm in der Überlieferung die Kenntnis des Lateinischen mit Unrecht abgesprochen worden (s. Weinkauff in der Alemannia VI, 54 f.). Man

sieht, dass er nicht bloss Lateinisch versteht, sondern sich auch mit einiger Gewandtheit lateinisch auszudrücken weiss. Eine grosse Anzahl lateinischer Phrasen, Sentenzen, Bilder sind ihm geläufig. Auf der andern Seite wird man seinem Latein weder Korrektheit noch Schönheit nachrühmen. Es finden sich in der Handschrift Verstösse gegen die Grammatik in nicht geringer Zahl, auch solche, bei denen es ausgeschlossen ist, dass sie von einem Abschreiber herrühren, manche Flüchtigkeiten in Konstruktion und Satzbau; besonders häufig kehrt der passive Gebrauch der Deponentia wieder. Sodann finden sich fortwährend Germanismen roher und feiner Art — oder, richtiger, Francks ganzes Latein ist deutsch gedacht, der Geist der fremden Sprache bleibt der Übersetzung fern. Wie viel auch am spröden Stoff die Schuld liegt — ein Blick in Castellios Übersetzung zeigt, wie anders auch diese undankbare Aufgabe lösen konnte, wer der lateinischen Sprache mächtig war. Castellio zeigt sich überall als den sprachgewandten feinfühligen Humanisten, während Francks Diktion verrät, dass er nicht lateinisch, sondern deutsch zu denken und zu schreiben gewohnt war. Die Verwendung vieler bei den Humanisten gebräuchlichen klassischen Reminiscenzen und Redensarten kann darüber nicht hinwegtäuschen; denn häufig erscheint das als rohes, nicht verarbeitetes Material, es drängt sich ordentlich auf, und während der feine Schliff des humanistischen Stils fehlt, tritt bei Franck grell und gehäuft hervor, was schon in diesem ausschweifend und gesucht ist.

Immerhin zieht Francks Sprache auch hier durch die Energie an, mit der er sich den Weg mit eigener Kraft, oft unter Verwendung neugebildeter Ausdrücke und überraschender Zusammenstellung verschiedenartiger Sprachelemente bahnt. Bei all dem vielen Erborgten und Gekünstelten dieser Sprache, bei dem barbarischen Eindruck, den die Paraphrase macht, ist, was am Ende vorliegt, doch ein individueller Stil, das Ganze ächt franckisch. Es ist nicht schön, sprachlich nicht richtig, aber es ist eigenartig. Wer mit seinem deutschen Stil vertraut ist, wird immer wieder beobachten, wie stark dieselben Eigenschaften unter dem scheinbar entlehnten Gewand seines lateinischen Stils hervortreten: der Reichtum an Bildern, die bewegliche Phantasie, der aus allen Gebieten der Stoff zuströmt, die Plastik der Sprache, die Vorliebe für alles, was volksmässig klingt, der nicht durch logischen Fortschritt, sondern durch lose Association hervorgebrachte Gang der Rede. Franck schreibt auch in seinem Latein populär und anschaulich, auch hier ist er nicht Gelehrter, sondern ganz Volksschriftsteller. Dem gebildeten humanistischen Geschmack musste ein solches Latein abscheulich klingen. Und eines wird allerdings diesem Werk noch ver-

hängnisvoller als den andern: der Hang zu entsetzlicher Breite. Schliesslich werden alle hervorstechenden Züge des Originals wieder verwischt durch diese endlosen Häufungen von Prädikaten, die Fülle disparater Bilder, die fortwährende Wiederholung gewisser Gedanken. Während er durch Umschreibung sein Original erklären will, wird nicht selten der bestimmte Gedanke und Ausdruck des letzteren in einer Sintflut von Erklärungen ersäuft, und kein Gemeinplatz ist trivial genug, um nicht durch weitere Trivialitäten übertrumpft zu werden.

Die in der Vorrede angekündigte Paraphrasierung des Textes hat Franck in der stärksten Weise durchgeführt. Die Theologia Deutsch erscheint in seiner Bearbeitung um mehr als das dreifache vergrössert. Von Übersetzung kann man kaum noch reden. Streichungen sind selten, hie und da ein paar Worte oder Sätze; doch kann man für die Weglassung fast nirgends eine bestimmte Absicht, etwa Francks verschiedene theologische Meinung feststellen. Sie ist fast immer Folge der Erweiterung an derselben oder einer andern Stelle, oft dadurch herbeigeführt, dass nach einer Abschweifung der Text etwas später wieder aufgenommen wird. Auch kleine Umstellungen gestattet sich Franck. Doch alle diese Veränderungen sind geringfügig im Vergleich mit der Freiheit, die er sich in seinen Zuthaten nimmt. Er schaltet wie ein Herr in dem fremden Büchlein und macht etwas völlig Neues daraus. Häufig fügt er bloss einzelne erläuternde Ausdrücke bei oder schiebt ein oder zwei Sätze ein. Vielfach aber ergeht er sich seitenweise unabhängig vom Text; oder er benützt einzelne Stücke des Originals, aber nur um immer wieder in eigenen Ausführungen abzuschweifen. Unversehens entfernt er sich vom Text und ebenso nähert er sich wieder. Diese Erweiterungen verteilen sich auf die einzelnen Kapitel sehr ungleich. In manchen Kapiteln weicht er sehr wenig ab — ganz wörtlich und ohne Einschiebsel übersetzt ist allerdings keine Seite —; in anderen überwiegt, was er giebt, ganz oder nahezu den Grundtext. Es handelt sich alsdann meist um Gedanken, die Franck besonders ans Herz gewachsen sind. Z. B. ist Kapitel 2 besonders wörtlich wiedergegeben, Kap. 16, 39 und 42 sind besonders stark erweitert; das letztere nimmt $23^1/_2$ Blätter ein.

Eigenes und Fremdes ist auf diese Weise fest ineinandergewoben zu einem neuen Ganzen. Alles trägt einerlei Farbe und man würde ohne den Grundtext zu Hilfe zu nehmen, häufig kaum erraten, wo der Autor der Theologie aufhört und Franck anfängt. Diese ganze Art erinnert sehr an seine Paraphrase der Diallage Althamers:[1]) überall ist der Text benützt, aber immer aufs neue schweift

1) Vgl. Geist und Schrift S. 33 ff.

der Übersetzer ab. Das Bemühen zu erklären, tritt dabei deutlich hervor; besonders häufig werden scheinbare Widersprüche im Text besprochen und zurechtgelegt. An andern Stellen überwiegt mehr der Eindruck, dass Franck die Gelegenheit benützt, den klaren Gedanken weiterzuspinnen. Manchmal markiert er die Rückkehr zum Text oder motiviert die Abschweifung. Dafür einige Beispiele. So legt er in Kap. 38 das Wort „Gott ist gestorben" zurecht und erklärt am Schluss seiner Ausführung (p 3b): *„Nunc rursus ad institutum, vnde paulo digressus sum ad amouendum offendiculi umbram et ceu clavam Herculi extorquendum, qua quidam prȩgnantes negant deum passum et hanc propositionem, qua deus natus dicitur, cachinnis explodentes ex alto rident, non ita absurde dici scias edoctus."* Oder in dem grossen Exkurs über die wahre Frömmigkeit in Kap. 39 (t 4b) *„hoc obiter exspatiando* [hds. immer *expatiando*] *volui inserere ceu rem oppido necessariam; nam video hic multos* [hds. *quasi,* was zu tilgen ist] *in meridie impingere quasi in nocte."* Und im selben Kapitel die Entschuldigung für einen besonders lang ausgefallenen Exkurs (z 3b): *Hȩc fortasse fusius quam par est sed ideo exspatiando paululum ab instituto verbosius forte pari diximus, quod scio hic passim multos impingere ac ignorare, quid vetus et nouus homo, quid eorum discrimen, item quid discriminis intersit inter corpus spiritum et animam et quomodo intelligendum sit, ex deo natum hominem et sanctum (Joa. 1 Joa. 3. 2) vt sanctum atque spiritum dei haud peccare atque mori, imo ne posse quidem, multo minus velle aut peccato affici."* Franck ist sich bewusst, dass mit aller Erklärung das richtige Verständnis sich nicht erzwingen lässt — den Geist kann niemand zwingen —, dass auch seine Erkenntnis hinter der Sache, die Auslegung hinter dem Geist des Propheten zurückbleibt. Aber wie er nur für *homines spirituales* schreibt, so verlässt er sich darauf, dass solche auch den in ihm wirkenden Geist anerkennen. Nach den langen Ausführungen über das Verhältnis Gottes zur Sünde sagt er (oo 3b): *„Nunc ea res plus sinit se experiri quam eloqui. Dedi quod habui, dixi quantum potui . . . boni autem consule omnia in negotio tam arduo (quod tamen non est arduum, quod si quis oculis spiritus penitius paulo introspiciat et rem examinet) attentata: si non ascendimus cacumen, laus est non adhȩsisse radici et in magnis voluisse sat magnificum est. Prȩterea qui laborat sub onere, subleuandus est non deijciendus; arbitramur autem quod et nos spiritum dei habeamus, saltem primitias, et mentem Christi nos tenere, id quod haud dubie spiritualis intelliges."* An dieser Stelle nimmt Franck die Verantwortung für die Ausführungen doch auf sich.

Im folgenden soll Francks Paraphrase durch Mitteilung bemerkenswerter

Einzelheiten genauer beleuchtet werden, zunächst nach Seite der schriftstellerischen Form.

Ein grosser Teil des Stoffes, den Franck zur Erweiterung und Erklärung benützt hat, ist der Bibel entnommen. Franck hat ein ganzes Heer von Bibelstellen beigezogen, teilweise so, dass er sie einfach anführt, teilweise so, dass er sie zu weiteren Ausführungen benützt; nicht selten sind auch biblische Beispiele nur durch ein kurzes Wort, einen Namen und dergl. angedeutet. Diese Vorliebe, verwandte Bibelstellen zu sammeln, zeigen auch andere Schriften Francks, vor allem das Verbütschierte Buch.

Interessanter sind die Erweiterungen durch klassischen Stoff im weitesten Sinn, durch lateinische und griechische Namen, Bilder, Sentenzen und Phrasen. Hier ist in der folgenden Aufzählung eine gewisse Vollständigkeit erstrebt — abgesehen von demjenigen Stoff, der in den vorher oder nachher vollständig abgedruckten Stellen, also auch in der Vorrede sich findet. Franck hat in der Geschichte des Sprichworts und der Entwicklung sprichwörtlicher Redensarten eine solche Bedeutung, dass es als Pflicht erschien, hier den Beitrag dieses Werks zusammenzustellen.

1) Beispiele für die Erweiterung eines einfachen Ausdrucks des Textes durch Einführung von Bildern. D 4ª: *Si quando deus omnes homines assumeret* — F. setzt bei: *et ceu pallium indueret.* Sagt der deutsche Theologe: „es ist wahr, was man spricht", so putzt es Franck sofort auf *oraculi vice vera et adoranda est sententia* (G 1ᵇ). Er setzt Bilder, auch für das Einfachste: *iubemur ceu calcare instigamur* (G 2ª); Th. D.: Das Reich Christi ist in uns zu finden, F. setzt bei: *remis velisque niti incitamur* (ib.). Th. D.: Einheit ist besser als Mannigfaltigkeit, F.: *multiplicitate ac Babilone* (G 2ᵇ). Th. D.: „kürzlich zu sprechen", F.: *ut breuiter dicam et vno fasce perstringam omnia.* (ib.). Th. D.: „es ist ein grosses Gebrechen", F.: *defectus defectusque est non facile vllo emplastro curandus* (H 1ª). Th. D.: „Die Menschheit Christi ein Haus und eine Wohnung Gottes", F.: *domus templum thalamus cubile sacrarium et habitaculum dei* (K 1ª). Wo von Wiedergeburt die Rede ist, wird neben *noua creatura* gesetzt: *nouus phœnix* (K 3ᵇ). Th. D.: „alles das da ist", F.: *omnia quae degunt apud inferos et superos* (M 1ª). Wo von Widerstreben gegen Gott gesprochen wird: *inuita Minerua reluctanteque genio* (M 3ᵇ). Th. D.: Der Mensch meint, es sei nun alles gewonnen, F.: . . . *vsque adeo vt iam ultra sepem, quod dicitur, sibi transilijsse videatur securus et iam quasi post victoriam encomia canere incipiat* (X 3ª).

Das sind nur wenige Beispiele; auf jedem Blatt finden sich weitere, und diese kleinen Beisätze geben nicht zum wenigsten der Paraphrase ihr Gepräge.

2) Beispiele für lateinische Phrasen und Bilder: *ęqua lance pensitare; aurei montes; cęcior leberide* (vgl. Erasmus, Adagia, I. Chil., cent. III, 56, p. 118); *cane peius et angue* (vgl. Horaz, Ep. 1, 17, 30.) *chaos confusum; cohęrere in modum harenę* (oder

minus c. harena); cornu copię; coronidis vice; coruus delusus; coruus hians inhiat et rostrum aperit esuriens; cristas erigere; culmos inanes ludere; nulla pallescere culpa; curta supellex, docta ignorantia (klingt auch im Titel der Paradoxa an); *dulce mori; duri silices; excusationem ceu palpum protrudere; fabula transacta est; fabulam surdo narrare;* [*dominus*] *impulsor et actor fabulę,* [*homo*] *tantum patiens spectator; falcem in alienam messem mittere; felicior paries; fortunę rota; furca expellere; genium defraudare; hamus ficto cibo tectus; hedera suspensa; in herba resecare;* [*affectus carnis*] *in herba euellere et fęniseca sicut in gramine* [*vt fructum non ferant nec possint quidem*]*; hic labor, hoc opus est* [Virg.]; *loto gustato; lupus* [*fugit*] *foueam et opertum miluus hamum; iaculum trisulcum* (im Zusammenhang a 3[b]: *in hoc noli gloriari quia spiritus tibi subijciuntur, veritus iaculum illud trisulcum, quod Christus super multos ex eorum classe fulminat Math.* 7 [22 f.]*; mala attrahere vt cęcias nubes vt magnes et adamas ferrum; manus ad stipem porrigere danti; manus extendere vltra septa limitesque prescriptos in dei barbam et imperium; ad optati metam pertingere; naso suspendere adunco; nigra cauda; oestrum sanctum studij dei; pennas extendere nido maiores; ex pumice aquam postulare; puppis prora anchora et summum quod aiunt colophon; quadrata rotundis mutare; quinta in plaustro rota, secundum in equo ephippium, sextus in manu digitus; simia in speculo; spina de sepe; subligaculum ad lumbos viri; in tabulam rasam inarare; tragulam inijcere; per transennam videre; ulcus (dei) tangere; umbram sectare; ventos vendere et pascere: via regia; vitam basilicam (basilice) viuere.*

Phrasen, in denen Eigennamen verwendet sind: *Apellea gens* (für Juden); *Areopagitę tristes* (vgl. Erasmus Adagia l. c. p. 305); *Caucaso immobilior; rumpantur ilia Codri; oculis Coryceis* (vgl. Era. Ad. l. c. p. 77); *Crassi* (oder *Croesi* oder beides zusammen) *diuitię; Diomedea necessitas* und *Glauci permutatio* (beides sehr häufig, auch weiter ausgeführt, z. B. L 4[a]: *Quemadmodum ad salutem Diomedis illa et Glauci delira et inęqualis permutatio Diomedea quędam necessitas est, vt nostri Glauci spiritus verbumque in nobis caro fiat . . . . . mutuatio stulti nostri Glauci, quem amor illius Diomedis tam feruidus cępit.* Dazu die Randbemerkung: *charitas dei sui ipsius nescia negligens et non quęrens quę sua alterius modo commodi studiosa stultos facit et delira dicitur, exemplum in Christo mera charitate deliro Glauco). Gigantum bellum; Herculeanum vinculum; Herculi clavam extorquere; Hippias omniscius; si nihil attulerit Homerus, ibit foras comitatus etiam musis nouem* (dd 3[a]: Zusammenhang: Gott macht die reich, welche reich sind und verwirft die Armen.) *Hylum inclamare* (Era. Ad. Ch. I. Cent. IV. 72); *Janus bifrons; Jupiter* ἀγκυλομήτις (Hds.: *angligomitis*): überhaupt *Jupiter, summo tonans* u. ä. häufig für Gott, *Olympus* für Himmel und dergl.; *(mentis inopia) pauperior quouis Iro aut Codro; Letheus fons; Lyncei oculi; Marpesia cautes* (Virg. Aen. 6, 471); *(at tu ceu) altera Penelope recusas omnem procum et sathanam tuum Ulyssem una prestolaris; Protheus vel Vertumnus alter* (auch: *deus in homine mutabilior quouis Protheo atque Vertumno); Sisyphus; Stentorea voce; Sileno inuerso* (sehr oft); *deo illo lapideo Termino vel quouis Achille inexorabilior; Thebarum portę et diuitis ostia Nili* (vgl. Juvenal, Sat. XIII, 27); *Thassus bonorum; Thesei filum; Vatinianum* [auch: *ac nouercale*] *odium* (sehr häufig); *Vulcani fauillę.*

Häufig hat Franck auch griechische Ausdrücke benützt, wie: *abyssus, amusus, antipas, apodixis, asylum, atheos; basilice, brabium; cęcias, charisma, colophon, coronis; diacrisis, diapason: ecstasis, elenchus, emphasis, encomion, energia, etymon; graphice; hypocrisis, hypostasis; metamorphosis, mnemosynes vice; oestrus; parenesis, periphrasis, philautia, phrasis, plasma, pneuma; syllogismus, symbolum, symphonia; thalamus, typus; zelotypa.*

3) Dass es an auffallenden, gesuchten und paradoxen Ausdrücken nicht fehlt, ist bei Franck selbstverständlich. Es kommen Ausdrücke vor wie: *pręgustatiuncula, verus dei zelotypa* (für: wahrer Liebhaber Gottes); der Mensch wird vergottet, *„vt ita dicam inuerbatus"; „dei est etiam satan, vt inuito deo ne mutire neque my aut gry quidem hiscere audet"* [so]. Zum Ausdruck vergl. Erasmus, Adagia l. c. p. 265. Wenn wir mit Gott eins sind, können wir uns seiner Werke als der unsrigen rühmen *„iure connubij spiritualis"*. Besonders häufig *Christifer asinus, dei asinus, Christus asinus dei, fides asinus gestans mysteria* u. ä.: Franck hat schon in den Kronbüchlein (Enc. 82^{b} ff.) dieses Bild verwendet (aus Agrippa), das überhaupt im 16. Jahrhundert beliebt ist (vgl. z. B. die Schrift von Wenceslaus Linck „Eyn sermon wie der grobe mensch vnseres Herren essel seyn sol" . . . . s. l. 1521).

Grosse Vorliebe zeigt Franck für Assonanzen und Reime. Beispiele: *durum aut purum; litat et ditat; credamus, cedamus; forma, norma; tractu actu; lata aut data lex; (Christus id quod) dixit et vixit; simul et semel; violentus, vinolentus; vi viribus virtute atque vita orbatus; docens et ducens.*

4) Zahlreich sind Sentenzen und Citate eingestreut, wie: *adesto tibi ipsi et deus aderit; ager sępius nimio fimo cultus perditur; cogitationes a vectigalibus libere; conscientia mille testis; faber respondet materię; fac quod in te est et deus faciet quod in se est; fata trahunt nolentem, ducunt volentem* (auch so verwendet: unser Ruhm ist, dass wir uns von Gott bewegen lassen, *moti autem sequamur trahentia fata nolentes ducentia volentes); hedera non facit vinum; incogniti nulla cupido; industriam adiuuat deus; Jovis omnia plena; malum consilium consultori pessimum; manus est mouenda cum Minerua; mundo omnia munda, dextro omnia dextra, lęvo omnia lęva; naturam expellas furca tamen usque recurrit* (so); *ne Cęsar quidem vetare potest; nihilo meliores quo doctiores, imo plerumque peiores; nil scire est omnia scire („Tertull."* gemeint ist De praescr. haer. 14*); nomen non facit rem, neque titulus regem, hedera vinum; non omnibus contingit adire Corinthum; omnis Christi actio vitae nostrae institutio („dictum illud triuiale et vetus"); patere et abstine* (sehr oft); *peccatum sui ipsius poena; penna herodij similis pennae strutionis; pro fistula equum dare, pro centonibus auream trabeam; propria voluntas sola ardens in inferno* (vgl. den Anfang von Kap. 47 der Th. D.); *qui in altum mittit lapidem, super caput eius relabitur; qui te creauit sine te, non sanabit te sine te („Augustinus"); quo plus ego, tanto plus nego* (auch: *meum et tuum sunt et faciunt peccatum; si meum et tuum non esset, nullum peccatum superesset.* Die Th. D. hat ähnliche Sätze): *rivi sapiunt naturam fontis; sine salis condimento putrofit omne holocaustum; ululandum cum lupis* (angewandt auf die Notwendigkeit, sich in die äussere Ordnung zu fügen); *uirtus sua ipsius* (auch *sibi ipsi*) *pulcherrima merces.*

Die Vorliebe für den Gebrauch lateinischer Sentenzen und Bilder, — auch wenn sie sich nur an einer abgelegenen Stelle finden — hat Franck gemeinsam mit dem ganzen Humanismus. Mit der ganzen Art seiner Bildung und seiner Natur hängt zusammen, dass er hier noch weniger, als seine Vorbilder, durch die Gesetze des guten Geschmacks sich gebunden fühlt, so dass dieses Element sich sehr aufdringlich und am unrechten Platz geltend macht. Auch ist zu beachten, dass diese Vorliebe mit den Grundgedanken Francks zusammenhängt. Wie er deutsche Sprichwörter sammelt und die Weisheit im Mund des deutschen Volks bewundert, so hat er Sinn für die Spruchweisheit der Alten, es ist ihm eine natürliche gottgegebene Weisheit im Unterschied von der künstlichen der Schriftgelehrten aller Art; ein Zeugnis der göttlichen Vernunft, die unter allen Völkern und in allen Religionen waltet. In diesen Sprüchen kommt die universale göttliche Offenbarung zum Wort; die Steine, die am Weg liegen, werden für den aufmerksamen Sinn zu Edelsteinen, in denen sich die Strahlen des inneren Lichtes widerspiegeln. Diese Weisheit der Sprichwörter umfasst nicht bloss peripherische Wahrheiten, sondern drückt auch die zentralen aus. Franck liebt es, gerade die eigentümlichen religiösen Ideen des Christentums mit irgend einer moralisierenden Sentenz gleichzusetzen. Ein Spruch wie Epiktets *„patere et abstine“* enthält ihm die ganze Summe des Christentums.

5) Nur ausnahmsweise wird — abgesehen von der Vorrede — bei einem Citat der Urheber genannt: Von Philosophen Epiktet mit Francks Lieblingswort *patere et abstine* (R 3ᵇ, Tiᵇ, zz 3ᵃ) und Plato (xx 4ᵇ): *teste Platone nulla est deo similior in speciem et oculis hominum plus obuia et obiecta creatura et imago dei quam sol.* (Vgl. Rep. VI, 19). Von Theologen: Ambrosius (hh 1ᵇ die auch G. A. LXᵇ angeführte Stelle aus De virgin. cap. 16: *Christus est omnia omnibus . . .*); Augustinus (h 1ᵃ und 3ᵃ eines der Lieblingscitate Francks vgl. G. A. 122ᵃ, 152ᵇ, Par. p 2ᵇ, q 1ᵇ, dazu Geist und Schrift 145: *qui te creauit sine te, non saluabit* [oder *sanabit*] *te sine te*). Sodann hh 4ᵇ *malum est boni priuatio* vgl. De mor 2, 3, 5; u. ö.; ii 2ᵃ; ii 2ᵃ *verbum dei teste Augustino hamus est qui* [Hds. *dum*] *capit quando capitur*)), Bernhard (bb 1ᵇ: *montem et apicem culminis de quo proiectus est Luciper montem scientię vocat*[3])); Chrysostomus (ee 4ᵃ: *impietas sępius quidem conuincitur, confunditur autem nunquam*[4])); Tertullian (s. o.)[5]) Thomas a Kempis (ee 1ᵃ De imit. Christi Lib. 1 cap. 3). Dazu Kap. 5 e 3ᵃ am Rand: *de curandis animi morbis . . . in suo enchiridio Epictetus et Theodoritus Cyrenensis episcopus de Grȩcarum affectionum curatione* (dazu Weinkauff: Franck hat die von Haloander besorgte Ausgabe benützt: Ἐγχειρίδιον Ἐπικτήτου, Ed. lat. per

1) Vgl. Aug. Sermo 169, § 13: *Qui fecit te sine te, non te justificat sine te.*

2) Vgl. Ich habe das Wort nicht gefunden.

3) Vgl. Super Cant. 17.

4) Vgl. zum Gedanken: In Math. Hom. XXII, 3, Opp. (Montf.) VII, 1727, p. 287. Chrysostomus ist auch c 2ᵃ citiert: *aureum illud os Chrisostomi quasi prouerbio celebrat nempe Nemo leditur nisi a se ipso* (vrgl. Spri., Zürich, Froschouer [1545], 2. Teil 134ᵃ).

5) Vgl. E 2ᵇ am Rand: *Tertulianus: Nil scire est omnia scire, vnde hoc ipso Socrates Apollinis oraculo sapiens iudicatus est.*

Aug. Politianum 8 Norimb. Petrejus, oder den wörtlichen Abdruck dieser Ausgabe 8 Basil.. Cratander, 1531). Viel häufiger sind Ausdrücke oder Gedanken anderer Schriftsteller ohne Namennennung benützt: so Erasmus (*militia Christiana*, *Christi milites* und vieles andere), Vives (*Christus vitę scopus*, häufig); Paracelsus (l 2ᵇ: *contrarię naturę ignis et aqua, caro et spiritus in miraculo illo mundi et microcosmo hoc tam mirabili, puto hominem, extant . . .*; ähnlich p 2ᵇ, der Mensch, *mundi miraculum*, *microcosmus* aus verschiedenen sich entgegengesetzten Naturen zusammengesetzt, wie Pulver aus kalten und warmen Stoffen); nicht selten auch Luther (einmal ist, ohne Nennung des Namens auf ihn hingewiesen: Kap. 11, H 4ᵇ, bei Beschreibung der Höllenschmerzen: *atque hij murmuratores et in speciem blasphematores hoc ipso in inferno siti tantum non peccant cum vere damnatis, vt nostra tempestate magni nominis theologus ausit super* 5. *psalmum scribere, deo non esse chariores amicos quam isti blasphematores.*[1])

6) Franck hat in seinen lateinischen Text hie und da ein paar deutsche Worte eingefügt, sei es nun, dass er ein deutsches Sprichwort anführt oder einen lateinischen Ausdruck durch einen deutschen erläutert. Beispiele: r 1ᵇ: *nouus deificatus homo ein vergottet oder vergotter Mensch;* v 2ᵇ bei *„patere et abstine“: „es muß alles gefastet vnd gefeyrt werden“;* ee 3ᵇ: *„schlecht vnd gerecht“; „atheos gotlos“, „iuxta deum neben Gott“;* E 4ᵃ: *„si id quod verum in me verum esset, . . . certe . . . nil cognoscerem nisi peccatum so fiel das annemen zumal in die Aschen“;* J 1ᵃ: (es ist von der Notwendigkeit der Anfechtungen die Rede): *„Zu vil ließ kan nymant eßen, Item zu vil gut kan nymant leiden“;* O 2ᵇ: *„iniquitas ein heymliche verschlagne schalkheit, idem nequitia vnde nequam dicitur qui in cute nihil valet . . . . . Das verneet oder verschrenckt man dan vnde streicht jm ein farble an.“* p 1ᵇ: *„ipsi antistites et populi duces . . . . vniuersi corrupti sunt, ambulantes fraudulenter, geen mit lug vnd trug umb“;* S 2ᵇ: Erinnerung an die volkstümliche Wendung: „der Teufel hats gethan“; V 2ᵃ: *„er [Gott] bricht auff dz er bawen mag“;* g 4ᵃ: *„was er will muß er selbs thon“.* In einer Randbemerkung zu Kap. 11, wo die Theologie den Vers anführt „verderben sterben, ich lebe ân trôst: ûszen und innen bin ich vordampt, nimant bite, das ich werde erlôst“ fügt Franck bei: *„Germanicus rithmus a Germano quodam in Jonę ventre confictus Paulo venustior est“.*

7) Nicht selten streut Franck allgemeine Sätze, insbesondere logische Grundsätze ein. Beispiele: P 4ᵇ: *sequitur necessario, si oppositorum est eadem disciplina,*) ähnlich z 3ᵇ: *etiam si non sit scriptum, sequitur tamen per antithesim ab oppositis, quorum eadem est disciplina;* x 1ᵇ: *tenet se hęc consequentia ab oppositis, quorum eadem est disciplina* (ähnlich S 4ᵇ, rr 4ᵇ); oo 4ᵇ: *ab oppositis per antithesim facile est colligere;* S 3ᵃ: *conclude ab oppositis per antithesim . . . . et habebis omnia;* r 1ᵃ: *nullum est tertium siue medium;* p 2ᵇ: *vera est dialecticorum regula: duo prędicata contraria non cadunt in vnum subiectum secundum substantiam.* Ferner L 3ᵃ: *deficiente causa deficeret etiam causę effectus necessum est.* Und X 2ᵇ: *si vnum deest, fracta est gradationis catena*

1) Vgl. Luther Opp. ex. lat. XIV, 307 f.; 319 f.

2) Vgl. auch die Verwendung bei Luther an einer den Mystikern wichtigen Stelle Opp. Lat. XIV, 325.

et necessario non sequuntur cętera. Etwas anderer Art sind die Sätze: „*omne agens requirit suum patiens, de quo in quod*“ (h 4ª); t 4ª: *naturalissimum est vnicuique generare sibi simile* (Anwendung auf Gott und seinen Geist); hh 3ᵇ: dass Gott, das Leben, Tod wirkt *est contra naturę ordinem et rationis methodum: contraria se mutuo non ędificant.* Auch sprachliche Notizen bringt Franck das eine und andremal: wie O 2ᵇ: *iniquitas ein heymliche verschlagne schalkheit, idem nequitia, vnde nequam dicitur, qui in cute nihil valet.*

8) Viel seltener hat Franck einzelne Begriffe und Sätze aus der theologischen Schulsprache eingefügt. Z. B. in der Überschrift von Kapitel 46: *quomodo multa prius credenda quam cognoscenda veniant et vt fides in multis pręcedat intellectum necessum sit;* h 1ª: Gott *intellectus purus: homusios* (h 2ᵇ); *transsubstantiatio* (mm 3ª); *prima et secunda tabula* (E 3ᵇ: auch die Frommen lassen sich oft zur Selbstliebe hinreissen, „*sed mox perculsi in conscientia et tracti a patre per gratiam et poenitentiam, primam et secundam post naufragium tabulam reuertuntur ad se, hoc est ad deum in se ipsis*“). Da und dort auch dogmatische Begriffe, die in den Kämpfen der Reformationszeit besondere Bedeutung gewonnen hatten; so in der Überschrift zu Kap. 9: ‚*quod salus et iustificatio nostra sit merum opus dei planeque nullius creaturę*“; *prędestinatio* (M 2ᵇ), *peccatum originale* (N 1ª) und Ähnliches.

Damit ist der Übergang gemacht zum Inhalt der Paraphrase. Franck hat nie irgendwie geschieden zwischen dem, was sein Autor sagt und seiner eigenen Meinung. Beides ist fest miteinander verwoben. Es ist eine Ausnahme, wenn er Kap. 6, F 1ª in einer Randbemerkung sagt: „*virtutes vocat* [Germanus theologus] *creaturas optimas, dubitant hic nonnulli, an virtutes in spiritu concatenatę sint creaturę et non potius ipse filius vnctus dei ipsa sapientia, verbum patris coęternum.*“ Die Übergänge vom Text der Theologie zu den eigenen Ausführungen Francks und wieder zurück sind unmerklich. Dass sich die Ausführungen der beiden Autoren nicht schärfer von einander abheben, erklärt sich daraus, dass Francks Ansichten mit einer Mystik, wie sie in der Deutschen Theologie vorgetragen wird, nahe verwandt und von ihr abhängig sind. Vielleicht giebt es keinen überzeugenderen Beweis dafür, wie fest dieser Zusammenhang ist, als eben diese Paraphrase. Was Franck von sich aus giebt, erscheint doch nur wie eine Anzahl neuer Blätter an dem Stamm dieser Mystik; sie zeigen dieselbe Form und Färbung wie die alten, und nur das schärfere Auge wird der feinen Unterschiede gewahr. Darum kann man an der Paraphrase besonders genau den Prozess der Fortbildung der deutschen Mystik aus der mittelalterlichen Stufe ihrer Entwicklung zu der Gestalt beobachten, die sie bei den radikalen Parteien der Reformationszeit angenommen hat. Einheit und Verschiedenheit in der älteren und jüngeren Form lässt sich hier wie an einem lebendigen, sich entwickelnden

Körper studieren. Die radikale Mystik des mit der alten und den jungen Kirchen zerfallenen Protestanten wächst gleichsam vor unsern Augen aus der harmlosen Paränese des Schülers Taulers hervor. Es ist keine einfache Fortbildung, es sind fremdartige Mächte dazwischengetreten und haben die Fortentwicklung bestimmt. Auf die eine derselben macht schon die Form der Übersetzung aufmerksam: Diese Mystik ist mit Humanismus durchsetzt. Allein auf den Inhalt der Ideen ist dieser Faktor weniger von Einfluss gewesen, als auf ihre Form. Immerhin hat er den in der Mystik schon enthaltenen Zug zu psychologischer Reflexion verstärkt und der Auffassung Gottes, der Welt, des Menschen grössere Freiheit gegeben, indem er den Gesichtskreis erweitert und einer rationalen, die christliche Geschichte in die allgemeine religiöse Idee auflösenden Auffassung Vorschub geleistet hat. In viel stärkerem Grad ist die Mystik von der reformatorischen Bewegung beeinflusst worden. Neue Probleme waren aufgetreten, die ganze Stellung zu der Anstalt und den Heilsmitteln der Kirche war mit einem Schlag verändert, neue Streitfragen drängten sich mächtig vor, die ganze Stimmung und Verfassung des Seelenlebens — für die Mystik so wichtig — war anders, eine neue Frömmigkeit hatte an einer neuen Theologie den festen Halt gefunden und die letztere wirkte auch auf diejenige Form des frommen Lebens zurück, die weniger aus jener als aus der Mystik der vorreformatorischen Zeit ihre Kraft schöpfte. Auf diesen Punkt konzentriert sich unser Interesse. Soweit das, was Frank hinzufügt, sich in der gleichen Richtung bewegt, wie das Original, hat es dem Inhalt nach kein Interesse. Dagegen gewinnt es dieses, sobald durch das Dazwischentreten der Reformation die ältere Mystik mit neuen Elementen durchsetzt wird. Hier hebt sich dann Francks eigene Anschauung schärfer von der des Originals ab. Darum sollen im folgenden in erster Linie solche Exkurse Francks mitgeteilt werden.

Dazu kommt ein weiteres Moment. Franck wird bei allem Anschluss an die Theologia Deutsch doch durch seine Individualität und ganze geschichtliche Stellung von selbst dazu getrieben, die Aussagen der Theologie zu verschärfen, das spekulative, zum Teil paradoxe Element beträchtlich zu steigern. Zum Teil hängt das mit dem besprochenen Einfluss der reformatorischen Bewegung zusammen: indem Franck die kritischen Gedanken derselben aufnimmt, ja steigert und sich gegen den positiven Aufbau der reformatorischen Kirche und Theologie abschliesst, wird eben seine Mystik „radikal“, es wird nicht bloss der Wert des Innerlichen hervorgehoben, sondern Inneres und Äusseres in einen viel schärferen und lebendigeren Gegensatz gebracht, als er in der älteren Mystik vorhanden war. Zum Teil ist diese Verschärfung auch unabhängig von dem Einfluss der fortgeschrittenen

Zeit durch Francks Individualität bedingt, die das Paradoxe liebt und gegenüber der zahmen mehr erbaulichen Haltung der Theologie die kühnen spekulativen Ideen und Ausdrücke bevorzugt, besonders, wo es sich um das Verhältnis zwischen Gott und der Welt, Gott und der Sünde u. s w. handelt. Hier finden sich manche Exkurse, die sich von der Theologia Deutsch vielmehr zu Meister Eckhart zurückwenden. Also jedenfalls Verschärfung, nicht Abschwächung der mystischen Ideen.

Beides, der Einfluss der Kämpfe der Reformationszeit wie Francks die Gegensätze steigernde, das Schroffe aufsuchende Eigenart, wirkt an manchen Stellen zusammen, in denen sich Franck mit scharfer Polemik gegen Zeiterscheinungen, vor allem gegen Missbräuche auf protestantischer Seite, wendet. Solche sind in der Paraphrase nicht selten.

Von diesen Gesichtspunkten aus ist die folgende Auswahl getroffen. Eine Auswahl, denn Francks eigene, in der Paraphrase niedergelegte Gedanken sind von denen seiner andern Schriften in der Hauptsache nicht verschieden. Manches ist wohl durch den Anschluss an den vorliegenden Text etwas anders gewendet, aber ein wesentlicher sachlicher Unterschied ist nicht zu finden. Daher sind im folgenden nur einzelne Exkurse aus dem grossen vorliegenden Stoff gegeben und nur solche, die aus irgend einem Grund besonderes Interesse bieten, sei es, dass sich Franck darin über eine Frage besonders deutlich ausspricht, sei es, dass das Verhältnis zur Deutschen Theologie besonders lehrreich ist, sei es, dass Beziehungen auf Zeiterscheinungen hervortreten. Da die Anknüpfung an den Text meist sehr lose und zufällig ist und Franck, wie überall, sich gerne wiederholt, sind die folgenden Beispiele ihrem Inhalt nach geordnet und unter einigen umfassenderen Kategorien gesammelt. Einer strengen Scheidung widerstreben freilich Francks Gedanken durchaus: es sind lose Gebilde, die sich nicht begrifflich gliedern lassen, kein grosser Kreis von Ideen, sondern die wenigen Centralgedanken der mystischen Heilslehre und Gottesanschauung, die in immer neuen Bildern und Wendungen vorgeführt werden, die leicht in einander übergehen und zu zerfliessen drohen, sobald man sie fassen will.

1) Franck hat in der Paraphrase die Ausführungen seiner Vorlage, dass Gott das unaussprechliche, bestimmungslose Eine sei, weiter ausgeführt. Hier ist er keineswegs original, er wiederholt nur die in der Mystik längst eingebürgerten Aussagen, ähnlich wie in seinen andern Schriften. Vrgl. nn 1^{a}: Gott ist weder dies noch das, *„ostendi et nominari non potest, vnde facile est dicere, quid non sit deus, at quid sit deus, affirmatiuam illam nemo adhuc satis discussit. Negatiuam facile est probare et argumentum cuiuis obuium est“*, oder o 4^{b} Gott ist *„simpli-*

cissimum ens et sine omni creatura liber spiritus diffusus per omnia“, (vrgl. Par. B, 2a ff.; Enc. 96b ff., 153b V. B. 416a ff.; G.B. I, 1a ff.).

Dagegen ist wichtig eine Stelle, in der Franck sich über die Persönlichkeit Gottes ausspricht. Wie bekannt, will die Theologia Deutsch trotz den Aussagen über Gott als Einheit alles Seins an der Persönlichkeit Gottes festhalten; sie sagt einmal, in Gott sei keine Ichheit, Selbheit, Meinheit u. s. w., nur soviel, als davon zur Persönlichkeit notwendig ist (122: „als vil sîn nôt ist zu der persônlikeit“; zu vergl. ist S. 178, wo aber vom Menschen die Rede ist: Ichheit u. s. w. muss verloren werden, das ist Gottes eigen, „ân alsô vil zu der persônlicheit gehôrt“). An der ersten Stelle hat Franck diese Einschränkung gestrichen, an der zweiten fügt er eine Erklärung bei (ee 1 a), in welcher er aber die Einschränkung unrichtig auf Gott statt auf den vergotteten Menschen bezieht: „*Hoc ita intelligo — an rite iudicent alij —: deus in se ipso ubique sui similis est, inmutabilis, immobilis, omnibus vnus atque idem et sine omni affectu aut studio sui (charitas est enim per se quę sua natura se suaque quęrere nequit) asymbolus on icheit, meinheit, selbheit; sed in assumpta persona, vbi deus homo est, quasi sui dissimillimus tristatur flet mutatur et quasi sui studiosus hominis salutem quęrit, ne sibi regnoque suo desit. Vnde inquit dei proprium esse per se perpetuo, excepto eo quod ad personam spectat assumptam, non moueri et sine sui studio nulli affectui aut perturbationi esse obnoxium. Nisi velis ad personalitatem in diuina triade referre, quod ego non capio*“. Der Sinn der Theologia Deutsch ist damit nicht getroffen: sie will durch den vorsichtigen Zusatz die kirchlich feststehende und ihr selbst doch wieder unentbehrliche Lehre von der Persönlichkeit Gottes vor den Konsequenzen ihrer Metaphysik schützen. An die Trinitätslehre denkt sie dabei wohl in den angeführten Stellen zunächst nicht — der Verfasser lässt sich in seiner ganzen Schrift nicht auf die Trinitätslehre ein, nur S. 116 findet sich („die persônliche underscheit“) eine Andeutung, aber nicht mehr[1]); insofern hat Franck mit seinen letzten Worten Recht. Dagegen will die

1) B. M. Mauff (Der religionsphilosophische Standpunkt der sog. Deutschen Theologie, Diss. Jena 1890, S. 15 ff.) der mit Zuhilfenahme von Eckharts Lehre in der D. Th. Aussagen über den innertrinitarischen Prozess findet, geht hier zu weit; eine solche ist S. 122 nicht zu finden, S. 178 ohnedem nicht; S. 116 „die persônliche underscheit“ denkt die D. Th. allerdings wohl an die innertrinitarische Offenbarung des Vaters, aus der der Unterschied zwischen Vater und Sohn hervorgeht. Aber es ist bezeichnend, dass die D. Th. die Spekulation nicht ausführt. Allzuviel aus Eckhart in die Th. D. hineinzuinterpretieren ist methodisch bedenklich. Zum Ausdruck und Gedanken von S. 116 ist noch Tauler (Predigten, Leipziger A. von 1498 Bl. 1) zu vergleichen. — Vgl. dazu Preger, Gesch. d. d. My-

Theologia Deutsch die Persönlichkeit Gottes nicht erst in dem Moment entstehen lassen, in dem Gott Mensch wird. Um so wichtiger ist die Stelle, sofern sie Francks eigene Ansicht wiedergiebt. So bestimmt hat er das sonst nirgends ausgesprochen; er hat hier die Konsequenzen des neuplatonischen Gottesbegriffs schärfer gezogen, als die Theologia Deutsch. Freilich hat Franck damit auch die Widersprüche verschärft, die schon in der Gotteslehre der Theologia Deutsch selbst enthalten sind. Denn auf der einen Seite wird mit dem Gedanken Ernst gemacht, dass Gott an sich wohl „Geist" aber nicht „Person" ist, dass keine Thätigkeit, kein Affekt in ihm ist, und alle Vorstellungen von göttlichem Wirken, Leiden, Lieben, Hassen, alles, was eine Veränderung in Gott einschliesst, erst im menschlichen Bewusstsein seinen Ursprung hat. Auf der andern Seite aber hat Franck dann doch die „Liebe" (wenn auch, wie in der oben angeführten Stelle eine selbstlose, ja ihrer selbst nicht bewusste) als eine Grundbestimmung Gottes an sich — in Übereinstimmung mit der Theologia Deutsch — festgehalten: Gott „liebt" nicht, aber er ist „die Liebe selbst", er liebt sich nicht als sich selbst, sondern als gut. Sodann redet er oft von Gott in einer Weise, die ein Selbstbewusstsein Gottes voraussetzt, und das auch an Stellen, in denen dicht daneben Aussagen der ersteren Richtung vorkommen: Gott ist sich allein genugsam bekannt u. s. w. (vrgl. Parad. B 2a ff.); endlich hat er überall, wo in concreto vom Wirken Gottes die Rede ist, seinem Eingreifen in die Geschichte, seinen religiösen und sittlichen Forderungen u. s. w., die Persönlichkeit Gottes vorausgesetzt. Und obwohl der von Franck übernommene neuplatonische Gottesbegriff an sich stark genug ist, die Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes aufzulösen, hat doch Franck im letzten Grund den Begriff „Person" nur insofern von Gott abgelehnt, als damit ein selbstsüchtiges, sich absonderndes parteiisches, menschenähnliches Wollen an Gott herangebracht werden soll. Lebendig wird jener Gedanke doch nur da, wo Franck dagegen protestiert, dass man sich Gott zürnend, Zorn in Gnade verwandelnd u. s. w. vorstellt.[1]) Aber die ganze Unklarheit, welche der neuplatonische Gottesbegriff in die Mystik bringt, der Widerspruch mit den biblischen Aussagen über Gott bleibt auch bei Franck. Klarheit darf man hierin bei ihm nicht suchen, die Verwirrung liegt in der Sache selbst.

---

stik III, 153. Dass Franck die Lehre von den drei göttlichen Personen verwirft, leuchtet auch hier durch, im Brief an Campanus hat er es, von Campanus und Servets Behandlung der Trinitatslehre sprechend, deutlich gesagt. Vgl. auch unten den Schluss der Paraphrase, wonach die drei Personen in der „existentia" eine, nur dem Namen nach drei sind. Es ist nicht richtig, dass Franck „in keinem Sinn Antitrinitarier" ist (Harnack D. G. III³, 696 A. 2).

1) Ebenso ist es zu verstehen, wenn Gott als „willlos" bezeichnet wird. Vgl. Geist und Schrift S. 215 ff.

Francks Gotteslehre wird weiter beleuchtet durch die Aussagen über das Verhältnis Gottes zur Kreatur. Er schliesst sich bei der Besprechung in Kap. 30 in der Sache an die Theologia Deutsch an: „*Deus sine assumpta creatura potest quidem esse, sed non operari*“. Im einzelnen bewegt er sich frei (h 1 b): „*Deus sine creatura nihil aliud est quam esse quoddam, essentia, hypostasis et existentia quędam ineffabilis per se et in se existens et origo aliqua immensi alicuius maris, non opus aut operatio aut effluxio quędam.*“ Franck sucht sodann das Problem noch schärfer zu fassen, als seine Vorlage. Wie kann man sagen: Gott bedarf zum Wirken der Kreatur, wenn es doch Gottes Art ist, aus nichts etwas zu schaffen? Die Lösung sucht er nicht in Erwägungen über das metaphysische Verhältnis zwischen Gott und Kreatur, sondern sofort auf dem Boden der Heilslehre — auch hierin dem Zug der Theologia Deutsch folgend, welche die Fragen nicht in die Höhe der Spekulation verfolgt, sondern praktisch als Anweisung für den Heilserwerb zu lösen sucht. In der „Wiedergeburt“ löst sich die Frage so: wir sind allerdings für unser eigenes Bewusstsein, wenn wir recht bereit zur Wiedergeburt sind, ein Nichts, aber darum bleiben wir doch ein Etwas, nemlich eine Kreatur, eine Schöpfung Gottes, und dieser Kreatur bedarf Gott, um zu wirken. In unserer ersten Geburt sind wir von Gott aus dem Nichts geschaffen, dagegen in der Wiedergeburt bedarf Gott unserer Mitwirkung, nicht der aktiven, aber der passiven, nicht des Thuns, aber des Leidens. Daher das Paradoxon „*sine creatura nihil hodie omnipotentem posse.*“ — Franck streift hier (wie auch die Theologia Deutsch, doch noch mehr als diese) nahe an die Theorie, dass Gott erst im Menschen zum Bewusstsein seiner selbst kommt, h 3 b: „*Sine creatura deus est spiritus in se manens, esse quoddam incognitum per se et in se existens et vt emergat, ex seipso effluat, exeat et aliquid operetur a se aliud, oportet ut habeat in quod effluat.*“ „*Si in se manens per creaturam nunquam egressus illuxisset nobis nec in nos unquam tamquam per canalem deriuatus se nobis ostendisset exhibuissetque, quęso cui deus cognitus esset hodie? nulli sane creaturę sub dio neque in coelo*“. Man sieht, wie stark immerhin auch in solchen Ausführungen die pantheistische Vorstellung den Hintergrund bildet. Wenn auch die Aktivität ganz auf Gottes Seite fällt, so ist doch Gott nur in dem Wechselverhältnis mit der Kreatur zu denken.

Des öfteren kommt Franck auf den Gedanken zurück, dass Gott nur im Menschen Affekte annehme, zornig sei, leide, dass das Gottesbild sich nach der moralischen Beschaffenheit des Schauenden richtet, dass er den Verkehrten verkehrt ist, *Baal Baalitis*, *Machomet Turcis* (v 3b). Auch hier bemüht er sich,

die Paradoxie wenigstens im Ausdruck noch zu steigern. Sagt die Theologia Deutsch (S. 86) dass Gott im vergotteten Menschen Liebes und Leides, Böses und Gutes empfindet, so drückt es Franck (X 1a) so aus: *deus in hoc passibilis, mobilis, mutabilis, cognoscibilis, visibilis, tangibilis, vt ita loquar, et sensibilis, adeoque mortalis et affectibus obnoxius dicitur humanis.* Daher wird der Ausdruck, Gott habe gelitten, ausführlich gerechtfertigt (p 1b): Gott nimmt im Menschen menschliche Affekte und Wandelbarkeit an, *vnde non absurda vox est, vt philosophis visa fuit, deum in Christo passum et mortuum.* Zur Sache vergl. G A. 39a; Par. B 7b; E 7b f; F 2b ff.

2. Ganz ungezwungen kann Franck seine Ideen über Christus an die der Theologia Deutsch anknüpfen. Denn hier wie dort hat Christus metaphysisch die Bedeutung, dass in ihm die auseinanderstrebenden Gegensätze, göttliches und kreatürliches Wesen sich verbinden, und praktisch die Bedeutung des höchsten Vorbilds. Nach der ersten Seite hin ist die deutlichste Ausführung p 1b f., die bekannte dogmatische Schemata benutzt: Christus hat nach der göttlichen Natur nicht gelitten und ist nicht gestorben, aber vermöge der Einheit beider Naturen wird von der ganzen Person gesagt, sie habe gelitten und sei gestorben, wie vom Menschen gesagt wird, er sei gestorben, während doch seine Seele unsterblich ist, *dicitur de toto homine, quod per alleosim ad vnam saltem partem refertur intelligitur atque iuxta carnis naturam modo verum est* (p 2a). So ist auch der Mensch, dieser Mikrokosmus aus verschiedenen einander entgegengesetzten Naturen zusammengesetzt. Als Beispiel dient dann auch das Pulver, es ist *ex frigidissimis quibusque iuxta ac calidissimis rebus* zusammengesetzt, so werden von ihm als einem Subjekt und unteilbaren Ganzen in derselben Weise entgegengesetzte Eigenschaften ausgesagt, wie von Christus, der einen Person. (Vergl. Par. Q. 7a.) Wo sich Franck auf die zwischen den Schweizern und den Wittenbergern strittigen Lehren überhaupt einlässt, steht er den ersteren näher. In der zweiten Richtung hat Franck besonders betont, dass Christus, der ihm eben nicht bloss, ja nicht in erster Linie *fidei author et sacramentum*, sondern *exemplum* ist (mm 2b vergl. G B. II, 214a), Leben und Lehre unauflöslich verbunden ist; das macht in der Regel den Übergang dazu, dass er auch für uns nur Wert hat, wenn er in uns lebendig wird. Z. B. Z 2a: *Nulla tam resonans harmonia vnquam audita est ac Christi oris et vitę, professionis atque exempli; viuebat siquidem quod docebat et opere perficiebat quicquid ab ore eius faciundum nobis vnquam prolatum est.* Darum ist „*Christus vitae scopus*“ (vergl. Vives Satellitia). Ihn historisch zu kennen hilft nicht, er muss in uns Gestalt gewinnen. So hat auch Christus ganz unnützen Gesetzen sich

unterworfen, obwohl frei im Geist, um die, die noch unter dem Gesetz waren, zu befreien. Wo das Leben verschieden ist von Christi Vorbild, da ist nicht Christus — er ist unteilbar —, sondern der Antichrist. Wo Christus ist, da ist sein Wort, sein Leben, sein Leiden und umgekehrt; *vbi ignis, ibi calor, vbi sol ibi lux necessario existit.* Daher ist sein Leben die einzige Norm und Auktorität, P 3b: *Neque angelicę sanctimonię fidamus etiam miraculis confirmatę, nisi abnegato mundo relicta et renunciata impietate vita Jesu Christi respondeat orationi, confessioni ac professioni.* P 4a: . . . *nihil moueare, si videas in speciem angelicam sanctimoniam mille millibus miraculis comprobatam — Christus scopus vitę est, Christi vita Christus* [vergl. Vives, Satellitia Nr. 1]. *Summa: Christus nihil aliud est quam vt ita dicam quod dixit, hoc vult factum et auditum solum, quod ab ipso dictum et factum. . . . . Vita Jesu Christi vnica est omnium regula, biblia et doctrina exposita* (Q 1a). *Ea, inquam, satis est, etiam si omnes omnium libri Vulcani fauillis incensi in coelum volarent* (1b vergl. Par. Q 5; G 2b). Um die Notwendigkeit lebendiger Gemeinschaft mit Christus zu bezeichnen, fordert Franck das *credere in Christum: prępositio ‚in' importat, vt simus translati, transplantati per mirabilem quandam metamorphosim et occultam fidei transsubstantiationem in Christum, ceu palmes in vitem* (mm 3a). Mit der Bedeutung des Vorbilds Christi und dem strengen Dualismus zwischen Fleisch und Geist hängt auch zusammen, dass Frank die Niedrigkeit der Menschheit Christi sehr stark übertreibend schildert, in Anknüpfung an den Satz der Th. D. (52, 54), dass die Menschheit Christi ganz ihrer selbst ledig stand, nichts als eine Wohnung Gottes, und dass in ihr kein „Annehmen" und Begehren war. Blatt K 1b: . . . *neque vnctus ille lętitię oleo prę omnibus suis tantum olei et vnctionis sibi vsurpabat, ceu a deo et creatura proiectus vermis et non homo, multo humilior quouis partu abortiuo ceu omnium creaturarum fex, reiectamentum et execramentum, vsque adeo humiliatur, vt non modo deus sed et natura omnes creaturę cum ipso pugnare ex diametro videbantur, ceu omnium antipas et antithesis; nepue agnoscebat illa ipsa exinanita Christi humanitas neque quicquam minus sciebat, quam quod dei esset thronus habituculumque. Neque id quoque agnoscebat, quod abnegata tanta abnegatione deum pro voto suo liberrime in ipsa omnia operari et iuxta voluntatem suam pati eaque pro lubito vti sinebat et omnium eorum quae vnquam operante deo in ipsa facta sunt ne recordabatur quidem.* Zum ganzen Abschnitt ist Geist und Schrift S. 185 ff. zu vergleichen.

3. Lebhaft angezogen wird Franck von den Aussagen der Theologia Deutsch (196), dass der Sünde keine Wesenheit zukommt. In Kapitel 42 hat er das breit

ausgeführt (ff 2a ff): *Peccatum proprie non est opus, res siue existentia contra deum, sed modo affectus carnis et auersa voluntas, vanus atque inanis conatus* (nachher: *titulus sine re, prędicatum sine subiecto, increatus affectus, imbecillis voluntas*) Die Sünde ist nicht Substanz, *sed merum creaturę vltro accersitum accidens. . . . . Ideo a veteribus peccatum nihil esse dictum est et non nisi merum et inane nihil, echo vacuum et indigestum chaos, ceu si quis Hilam inclamaret.* Die Sünde bleibt im Versuch stecken, denn die Wirklichkeit ist durch Gottes Willen beherrscht. Es ist das Wälzen des Steins des Sisyphus. *Qui ergo aliquid facit, ille benefacit* (ff 3a). Alle Sünde ist eine vergebliche Auflehnung gegen die Ordnung der Natur, ihr Sitz im Willen, nicht im Wirken des Menschen. Darum ist sie auch nicht gegen Gott gerichtet, denn sobald der böse Wille in die Wirklichkeit eintritt, lenkt ihn Gott zu seinen guten Zwecken; die Sünde richtet sich nur gegen den Menschen selbst, so ist sie ihre eigene Strafe. *Ita peccator solus suiipsius hostis interfector persecutor et tyrannus est maximus. Got bleibt wol vor im. Qui perinde atque sol in firmamento omnis omnium mortalium insultas, conuenticula, comitias, conspirationes, quę fiunt contra ipsum et sui splendoris radios, irridet subsannans eorum inutilem conatum quo prohibere ne luceat conantur, ita deus voluntatem nostram verum et vnicum peccatum sciens peccatum non nisi in peccatorem et non in se, saliuam sputam in coelo recidere et malum consilium consultori esse pessimum, ita peccatum non nisi peccatori peccatum, poenam, iniuriam, plagam et infernum iuxta illud: Qui in altum mittit lapidem, super caput eius relabitur* (gg 1a b). Die Sünde ist keine göttliche Kreatur, sondern eine menschliche Kreatur. *Satan et homo ex nihilo facti et per se nullum verum esse, sed aliunde habentes, qui cum nihil ex nihilo sint, quomodo aliquid ex ijs aut ab hijs progigni aat creari poterit? ex nihilo nihil fiat necessum est iuxta illud triuiale: Ex nihilo nihil fit* (gg 2b). Gott wird durch unsere Gerechtigkeit nicht reicher, durch unsere Sünde nicht ärmer. Es ist nicht so, wie viele sich einbilden, die schwören, dass sie durch ihr Wirken Gott einen neuen Himmel erbauen (gg 3a). Gott ist höher als unsere Sünde, *nullum peccatum, nulla iniuria nullum bellum eo vsque neque vlla bombarda pertingit* (gg 3b). *Recte a veteribus dictum est, peccatum esse sui ipsius poenam, poenitentiam, mercedem* (ib.). Darum ist Gott auch nicht Urheber der Sünde: sofern die Sünde etwas ist, ist sie für ihn nicht Sünde, sondern etwas Gutes, sofern sie Sünde ist, hat sie vor Gott keine Existenz. Denn Gottes Gnade, seine Kraft, sein Wort *(Christus iuxta spiritum et diuinam verbi naturam)* ist durch alles Seiende ausgegossen, in dieser Kraft hat es seine Essenz und Existenz. Wie der einzelne diesen göttlichen Geist an sich reisst, so ist er

ihm, dem Verkehrten Satan, dem Gerechten Gott, Gott ist dem einzelnen, wie er ihm erscheint (gg 4b). Die von Franck immer wieder benützten Bilder von der Biene und Spinne, und von den schlimmen und heilsamen Wirkungen der Sonnenstrahlen kehren auch hier wieder (gg 4b, hh 1a). *Hic nulla sunt trahentia fata nec aliam viam inueniunt quam cogente hoc iusticia dei vt sint contraria contrario, sicut ea rapit ac trahit in se atheus* (hh 1a). *Breuiter: deus operatur in unoquoque id quod est et vult cuivis* [so]. *Nam deus nihil aliud est quam diffusus per omnia spiritus ac virtus operans et perficiens omnia in omnibus* (hh 2a). Das Verhältnis Gottes zur Sünde ist Franck sehr wichtig gewesen, er nimmt den Gegenstand immer wieder auf. So in Kapitel 45, Bl. oo 1 ff. Daraus: Gott ist ein so wunderbarer Künstler, dass er auch die Sünde zu einem guten Zweck, zum Ausbau seines Reiches verwenden kann. Er unterwirft seinen Willen dem Willen des Menschen: *Subditus in nostrum interitum nostrum coactus patitur imperium, fit nobis peruersis peruersus* (oo 1a). *Licet . . . impossibile sit homini facere, quod deo non sit bonum, quod non in bonum aliquem vsum et finem mirus ille mille artifex ordinare dirigere ac dispensare valet, man kan im nicht verspilen oder verderben, darausz er nicht etwas guts moge machen vnd gwinnen, imo quod non modo bene disponere possit, sed et velit et faciat maxime* (oo 3b). Denn *deus et natura nihil faciunt frustra.* Gott ist *omnium factor, motor et primum omnium mouens* (ib.) Mehrfach wird als Beispiel dafür, wie Gott ein widerwilliges Werkzeug zu seinen Plänen benützt, das dabei doch für seine Sünde verantwortlich ist, Assur angeführt. So hat auch Kaiphas ein gutes und prophetisches Wort aus dem heiligen Geist gesprochen, aber ihm selbst ist es Sünde, Irrtum und Lüge. Für den Menschen ist trotzdem die Sünde Realität; und mit ihr Schuld und Strafe (oo 2b). *Justo dei iudicio sus acina dependet* [vergl. Erasmus, Adagia Chil. III, Cent. IV, 23, p. 700] *et suo inditio perit sorex* [ib. Chil. I, Cent. III, 65, p. 121].

In diesen Ausführungen, denen sich viele andere ähnliche anschliessen, ist Francks leitender Gedanke, das Allwirken Gottes festzuhalten und doch die Schuld von ihm fernzuhalten. Der unsittliche Charakter einer Handlung stammt vom Menschen her. Dies wird in Beziehung gesetzt zu dem allgemeinen Satz: Die Dinge sind einem jedem nicht wie sie an sich sind, sondern wie sie ihm erscheinen (vergl. Geist und Schrift 220 ff.). So ist Gott den einen Gott, den andern ein Satan, der „autor mali“ ist Gott nur insofern, als er im Bösen wirkt, aber nicht nach seiner, sondern nach des Bösen Natur; dagegen sofern das Böse für Gott keine Wesenheit ist, kann er doch nicht „autor mali“ heissen, *etiam si impio*

ita appareat et ad eius cor respiciens scriptura humani cordis emplastrum dicat et testetur deum authorem et mali et peccati alicubi (h h 4b). Was wirklich ist, stammt von Gott. *Etiam substantiale esse Sathanę dei est* (i i 2a). Zu den Pharisäern sagt Christus: das Reich Gottes ist in euch, zu den ungläubigen Athenern Paulus: in ihm leben und sind wir (ib.). Es genügt nicht, dass wir in Gott sind, — nach unserer „Existenz" und „Substanz" wurzeln wir immer in Gott — sondern dass Gott in uns ist.

Es kann kein Zweifel sein, das Franck in diesen Theorien über die Sünde (vergl. auch Geist und Schrift 127 ff.) seinen metaphysischen Gottesbegriff mit dem ethischen nicht genügend auseinandergesetzt hat, dass die wenigen mechanisch angewandten Grundsätze nicht an die Sache hinanreichen und dass speziell das Naturgebiet von dem Bezirk des Willens in keiner Weise fest abgegrenzt ist. Charakteristisch ist die häufig vollzogene Gleichung: Die Sünde ist gegen Gott = gegen die Natur. „*Coram deo siue in rerum natura*" existiert sie nicht. Franck steht hier überall in demselben Mass der mittelalterlichen Mystik nahe, als er der reformatorischen Theologie ferne steht Wo die religiöse Auffassung der Sünde, wie die Reformatoren sie vertraten, so ganz fehlt, wie hier, da ist auch der kirchlichen Lehre von der objektiven Versöhnung durch Christus die Grundlage entzogen.

4. Demgemäss giebt die Paraphrase keine Lehre von der Versöhnung, wie ja auch die Vorlage dazu keine Veranlassung giebt. Vielleicht noch deutlicher als in anderen Schriften Francks tritt in der Paraphrase hervor, wie gross hier seine Entfernung von der Theologie der Reformation ist, obgleich er zum Teil ihre Worte benützt. Da die Sünde für Gott nichts wirkliches ist, wirkt sein Erbarmen wie eine Naturkraft. So führt Franck im Anschluss an die angeführte Stelle über die Sünde aus (oo 4b ff.): Aus dem Wesen der Sünde lässt sich auf das Wesen der Gerechtigkeit schliessen. Gott ist ein Meer von Gerechtigkeit, ein Feuer, das alles verzehrt; alle unsere Sünden gehen in Gottes Erbarmen unter, denn Sünde und Gerechtigkeit können nicht zusammen sein. *Ideo statim fit peccator iustus et momento quo credit et se in Christum fide conijcit.* Die Sünden vergehen, wie Feuer in Wasser geworfen verlischt. — Um so breitern Raum nimmt die Polemik gegen das Vertrauen auf den „Christus für uns" ein. Wir werden so wenig durch fremde Gerechtigkeit gerettet, wie um fremder Sünde willen verdammt. Das geht ebenso gegen die Lehre von der Erbsünde wie gegen die Satisfaktionstheorie. Z. B. in Kap. 9 (G 1a f): *Non qui habet sed qui facit peccatum ex diabolo est; habere peccatum infirmitas est*

carnis ex nihilo in nihilum se pendentis, quod peccati etiam apostoli post baptisma et acceptum spiritum sanctum habuere, 1. Joan. 1, at non consensere, non perfecerunt in animo et opere, 1. Joan. 3, sed spiritu facta carnis mortificantes et in herba resecantes Christo atque iusticię vixere. Non officit ergo quod peccatum habes extra te in carne, modo non habeas in animo et consensu, non facias in opere et re, modo non regnet, inquit Paulus, in mortali vestro corpore, nil obest, quod fomes peccati gliscat in carne, modo huic non fructifices extra te et animam tuam, non damnabit animam tuam. Simili modo res se habet cum Christo, cum iusticia, extra te non prodest quicquam. Ergo non Hierosolimis in cruce pendens Christus saluabit te, nisi eo sis indutus, nisi hic per spiritum suum in te regnet, nascatur, viuat, moriatur, crucifigatur, resurgat et coelos ascendat. Solus enim is qui descendit ascendit; ergo in ipso sis, vt in ipso simul et vna cum ipso ascendas ad patrem per ipsum necesse est. Nisi enim Christi passio in te quoque perficiatur et vitam eins viuas, crux Christi Hierusalem perpessa et humeris sublata haud te beat. Überall wird eingeschärft, dass allein das innere Wort, Christus in uns zum Heil führt. In uns ist das wahre Gut, wir müssen es nur suchen; nur was im eigenen Innern ergriffen wird, hat Wert. *Quod corde non fit, infectum est apud deum* (X 2a).

5. In der Darstellung des Heilswegs hat die Theologie ihrem Übersetzer genuggethan; was er giebt, schliesst sich eng an die Vorlage an. Die letztere gab keine Veranlassung dazu, den Begriff des Glaubens stärker hervorzuheben. Franck hat das Wort viel häufiger, als die Theologie, aber er setzt schliesslich immer wieder den Glauben der Gelassenheit u. s. w. gleich. „Der wahre Glaube rechtfertigt“ — nicht jeder Glaube (auch einer, der Berge versetzt, kann falsch sein); wahr ist allein der, *quę vltra non viuit, sed cuius vita Christus est* (pp 1a). *„Hęc ipsa oboedientia* [Gott gelassen sein, auf alles eigene verzichten], *quam alij fidem aut fidei obedientiam nuncupant“* (K 1a). In der Überschrift des 25. Kapitels werden die Worte „ . . woran die Vereinigung mit dem göttlichen Willen gelegen sei“ so wiedergegeben: „ . . . *item in quibus sita sit vera dei cum homine vnio, vnum vel vnitas ac quod verum Christianorum sabbatum saluificans, quę item fides iustificans et quomodo neque opera neque verba vlla iustificent, sed iustificatio nostra sit mera passio et beneficij acceptio, nullum opus nostrum neque meritum*“. Das wird dann des Längern ausgeführt. Zuerst wird die Einigung des Menschen mit Gott oder Christus in den üblichen mystischen Bildern geschildert: . . . „ *in templo cordis . . . vbi solum Christi et animę nostrę sponsi et sponsę thalamus, conuiuium, domus, regnum, templum et vt ita dicam dedicatio in*

ęternum complexusque perpetuus“ (a 3b) . . . „ *vera dei et hominis vnio, conglutinatio, connexus aut connubium*“. „*Quid est ergo vnio illa aut quo vinculo Herculeano et firmo nexu cohęret . . . ?*“ Dann folgt „*fidei verę et iustificantis genuina deseriptio*“. Das Wichtigste ist darin wieder die Gleichsetzung von fides mit „*sabbatum*“, „*silentium*“, „*abnegatio sui*“ und anderen mystischen Kategorien. Hierauf der Gegensatz: „*opera non iustificant sed merum fidei sabbatum: pulcherrima periphrasis apodixisque*“. Es rechtfertigt uns (a 4b) „*nullum vel verbum vel opus neque vlla certa regula, forma norma, obseruatio aut creatura*“, auch kein „*magisterium*“ (charakteristisch ist, dass in diesem Zusammenhang der Begriff „*creatura*“ immer wieder hervortritt), „nichts was geschaffen ist“. Unsere Rechtfertigung ist eine „*passio*“, kein „*opus*“, wir thun nichts „*actiue*“ zu ihr so wenig wie zu unserer ersten Geburt, sondern alles „*passiue*“, „*quasi trunci, quasi nihil, quasi mortui, quasi confusum quoddam chaos et incomposita massa*“ (b 1a). Der Glaube hat viele Namen — es folgt eine lange Aufzählung der biblischen Worte und Bilder, in denen die Aufgabe des Christenlebens beschrieben ist. Doch giebt Franck — darin zeigt sich der Einfluss der Reformation — der Bezeichnung „Glaube“ wenigstens einen formalen Vorzug. *Juxta Pauli phrasim et Christi verbum frequentissime fidei nomine et vocabulo rem illam tam sacram, nempe iustificationis misterium, intelligi atque perstringi venit* (b 2ab). Dann ganz lutherische Sätze: „*gratia quidem iustificat vt author et datrix, fides autem vt quę accipiat et capiat datum hoc.*“ „*Fides . . . mendica ad stipem dei porrigit manus.*“ Die Werke, die der lebendige Glaube immer hervorbringt, „*non efficiunt sed probant artificem.*“ — So wendet sich Franck auch am Schluss von Kapitel 42 ausdrücklich „*contra Pelagianos et merita.*“ Aber der am meisten adäquate Ausdruck für die Darstellung des Heilswegs ist das „Sabbat feiern“. Es lohnt sich nicht, die breiten Ausführungen Francks (z. B. in Kapitel 9) wiederzugeben, da sie weder seinen übrigen Schriften, noch andern mystischen Traktaten gegenüber irgend Neues bieten. Ausser dem Alten und Neuen Testament wurden auch die Philosophen als Zeugen aufgerufen. Wenn wir Kreaturen sind, müssen wir uns dem Willen Gottes völlig überlassen, *adeo vt nostrum os corpus oculi manus pedes non sint nisi domini instrumenta os oculi manus, per quę ceu per organa operatur omnia in omnibus deus, vt libere in domino gloriari possimus et deo quasi opprobriare, nostra opera verba cogitationes etc. nihil esse nisi opera verba et cogitatio dei, quę ipse in nobis in die sabbati nostri perpetui atque nostro in otio operatur. Atque hoc ipsum nonnulli etiam ex philosophis tamquam per transennam viderunt vt Epictetus et alij, qui vitę et salutis humanę summam duobus verbulis*

perstrinxit: patere et abstine, in quibus omnino nostrę iusticię palmam, summam, puppim, proram, cardinem, anchoram, petram ponentes consistere et ceu in cardine versari docuere (R 3 b).

Mit Anlehnung an Luther redet Franck auch hier über die Höllenschmerzen; so H 4 b (s. o.) und ähnlich n 1 a, wo die Theologia Deutsch vom heimlichen Leiden Christi redet, mit der Bemerkung: *qui non est in hoc tentatus et expertus nil sciet etiam si perpetuo hac de re sermo resonet et calamus perstrepet*". Vrgl. Geist und Schrift S. 157 f.

6) Bei der Charakteristik des neuen Menschen hebt Franck besonders die Selbständigkeit andern Menschen gegenüber hervor. Denn „*vt imitatio vbique multum periculi habet, ita in pietate periculosissima est propter serpentem, qui in omnem formam se mutat*" (dd 4 a). Von der Entstehung desselben wird gesagt: „*nouus homo diuino semine incorruptibilique cum ortu nostro (imo ante ortum nostrum et omnem luciferum conceptus et genitus apud deum) gignitur*" (K 3 a). Am ausführlichsten handelt vom neuen Menschen Kapitel 39, hier ist „*noui hominis idea et periphrasis*" gegeben, mit vielen in der Weise der Güldenen Arche zusammengehäuften Bibelstellen. Ich hebe daraus nur hervor: Zwischen dem *homo internus (= verbum = spiritus dei)* und *externus (= caro = spiritus Satanę)* giebt es noch ein Mittleres „*siue cor aut imaginem et characterem dei voces hoc*" (im folgenden wird es dann *anima* genannt), dieses kann den bösen und den guten Geist gleicherweise ergreifen. Hat sich dann die „*libera anima*" für einen der beiden entschieden, so gehört sie diesem an, „*huius nomen et naturam sortitur sequiturque captiuus amantem*" (x 4 b). Alsdann heisst der Mensch je nachdem ein „*deus incarnatus*" oder ein „*Satan incarnatus*". Diese Einteilung wird denn auch mit der paulinischen in Geist, Seele, Fleisch in Beziehung gebracht.

7) Damit ist ein Gegenstand berührt, der Franck wie in anderen seiner Schriften, so in der Paraphrase viel beschäftigt hat: das Verhältnis von Gnade und freiem Willen. Er hat sich dabei im ganzen in der Richtung der Deutschen Theologie gehalten, dass der Mensch das Gute Gott zuschreiben, das Böse auf seine Verantwortung nehmen soll; dass der Mensch beim Empfang der Gnade mitwirken muss, dass aber dieses Wirken ein blosses Leiden ist: indem wir auf den Eigenwillen verzichten, machen wir Raum für Gottes Wirken. Doch hat Franck versucht, noch schärfere Bestimmungen zu gewinnen. Er gebraucht theologische Ausdrücke, wie „*prędestinatio*" (M 2 b), er hebt die Schwierigkeit des Problems hervor; er führt Kategorien an, wie die wohl von Hans Denk bezogene Unterscheidung: „*deus author mali non nisi efficialiter, impii autem causaliter*"

(M 3 b), er lehnt die Beziehung zur Erbsünde ab (N 1 a): es ist falsch, die Sündenschuld, „*adnatę malicię peccatoque originali quod vocant adscribere.*“ Sodann hat er auch hier die Willensfreiheit sehr stark betont. In der oben angeführten Beschreibung des neuen Menschen in Kapitel 39 fährt er fort: In jedem Moment steht es dem Willen, der „*anima libera*“ frei von Christus abzugehen oder in ihm zu bleiben (y 2 a). Die „*gratia prȩueniens*“ wird keinem verweigert, der Christus folgen will; es steht beim Menschen, sie zu verschmähen, das Wort des Lebens zu verlassen, „*quod ipsum nunquam deserit, nisi deseratur.*“ „*Deus neminem abijcit quantum in se est, sed a multis abijcitur . . . . Deus ipsa libera charitas neminem cogit*“ (y 3 a). Wer das läugnet, macht Gott zum „*author mali*“, und behauptet, die Wahrheit lüge, die Gerechtigkeit handle ungerecht, „*id quod contra naturam et naturę ordinem est et nulla concedit ratio*“. Geist und Fleisch herrschen in ihrem Gebiet mit absoluter Notwendigkeit, dagegen steht die Seele zwischen beiden und kann sich jedem von beiden zuwenden. — Neben diesem formalen Begriff des freien Willens steht der materiale: der freie Wille als der gute, göttliche Wille. So in Kapitel 51, wo die Überschrift lautet: „*Liberi arbitrij encomion, qui eius ortus, quę diuina natura, quomodo pius in deo liber, quę spiritus libertas, qualiter iusticia fides et verbi obedientia dicatur libera voluntas et idem sit quod dei voluntas. Contra quid propria voluntas, nec non eius natura per collationem ab opposito descripta*“. Der freie Wille kann nicht anders als das Gute wollen, denn er ist Gottes Wille, im Gegensatz zum Eigenwillen, der teuflisch ist. Auch hier gibt die Theologia Deutsch die Vorlage, aber man sieht, wie bei Franck der Gegensatz gegen Luthers Lehre vom unfreien Willen durchschimmert. An andern Stellen dreht Franck die Begriffe gerade um. „*habe ergo liberam id est nullam voluntatem et deus faciet tibi propriam vt iam tua dei voluntas efficiatur*“. So kann Franck, trotzdem dass er die freie Selbstentscheidung des Menschen für oder gegen die Gnade durchaus festhält und verlangt, dass der Mensch sich selbst für die Gnade disponiere, dann wieder sagen: es giebt keinen freien Willen, im Guten nicht, denn da hat der Mensch keinen eigenen Willen, sondern Gottes Wille wirkt in ihm; im Bösen nicht, denn der freie Wille, der sich gegen Gott kehrt, ist ein Nichts, Gott giebt nur dem Willen Folge, der mit dem seinigen übereinstimmt. „*Sine deo nulla omnino voluntas propria*“ (ii 2 b). Zur Sache vergl. Geist und Schrift 136 ff.

8) Durch seinen Widerspruch gegen alles äussere Kirchentum ist Franck immer wieder darauf geführt worden, über die relative Berechtigung äusserer Ordnungen und ihre Aufhebung innerhalb der absoluten Betrachtung zu reflek-

tieren. Das geschieht auch hier. Franck hat (Y 1 b) die Polemik der Theologia Deutsch gegen die, welche in geistlicher Überhebung die Sakramente und äusseren Einrichtungen der Kirche verachten, noch erweitert: „*quasi regnum dei non veniat cum obseruatione et nulla certa viuendi regula aut obseruatio sit et latior pateat christianismus quam vt vllis regulis possit comprehendi*“ — allerdings erhält die Polemik zuletzt die Wendung, dass die Gegner als praktische Antinomisten, welche die Freiheit zum Sündigen für sich in Anspruch nehmen, gezeichnet werden, so, dass Franck etwa das Bild der extremen Täufer vorschwebt. Ausführlicher wird die Frage in Kapitel 24 aufgenommen. Franck singt zunächst das Lob der menschlichen Einrichtungen und beweist ihre Notwendigkeit. Der wahrhaft demütige Mensch erkennt, dass notwendig sind „*certę quędam formę, leges, instituta et ordines viuendi prędscripta, vt externi hominis malicia hijs ceu cancellis et capistris cohibeatur, in ordine seruetur nec non inde suę malitię innatam cęcitatem cognoscat: vt perfusa aqua peruersam et in occulto absconditam calcis naturam prodit, ita lex corda hominum probat, prodit, exasperat, vt mordere hoc frenum caro non desinat neque vnquam desistat: naturam expellas furca tamen vsque recurrit. Hoc ostendit lex et mortuum in affectu sine lege peccatum detegit, prodit, resuscitat. Discitur ergo legibus et ordinibus externis externi hominis malicia peruersaque ad malum prona malicia et in ordinem redigitur nolens volens institutis et legibus.*“ Für solche Ausführungen lagen bei Luther zahlreiche Muster vor. In diesem Zusammenhang führt Franck auch den Ausdruck ein, den er seinerzeit im Brief an Campanus für die Sakramente gebraucht hat: dass sie Puppenspiel seien; er spricht von „*praeuijs pupis*“, von „*ceremoniarum pupis*“, den äusserlichen Gesetzen, unter deren Zucht der noch unerzogene Mensch steht (Y 4 b). Wer dagegen zur Wahrheit durchgedrungen ist, wirft das Joch der Ordnungen „*et pędagogię pupas instituta baculumque*“ ab und ist, vom Geist Christi geleitet, frei von Gesetz. Z 1 a. „*Porro principio sub ista pędagogia nouit et discit tyro veritatis miles et candidatus, cur quidem et in quem vsum illę ipsę viuendi normę et leges primo datę, quando abrogatę. Interim liber ille in Christo iam supra omnes omnium leges euectus conniuendo infirmis, donec meliora edocti in Christo grandescant, et aliquamdiu condescendendo ludit in gratiam eorum similibus pupis, probans vel facto, nonnunquam etiam ore eorum sacra, instituta, quę tamen per se nihil sunt et cum tempore abolenda ac flocci facienda veniunt, sed hęc ludicra tempore infirmitatis tyronum exercet iustus ille in Christo spiritu exlex cum illis, ne omnino ab omni religione et vel boni specie deficiant, . . . sed vt sub legibus et pędagogia degant, quasi manibus et ore capti*

probitatem aliquam vel simulatam et legibus extortam prę se ferant, donec semper subinde ad meliora et perfectiora paulatim ducti tandem ad libertatis methodum pertingentes liberi et exleges, maxime in conscientia, si non ore et opere, in in Christo euadant. At qui pędagogiam illam rem seriam arbitratur, et hic pedem figendo perpetuo moratur, quasi simulachrum simbola et figura pietatis sint ipsa pietas, totius pietatis subuersio est et lues non alia religioni verę pestilentior, vnde magna diacrysi, iudicio et discrimine seces noui et veteris testamenti, legis et euangelij, necessitatis et libertatis, veri et figurę, carnis et spiritus opera, religionem, pietatem oportet (Z 1ab, 2a). Hier wird deutlich, warum Franck in seinen Schriften sich über die Sakramente und äusseren Einrichtungen der Kirche verschieden ausspricht: seine wahre Anschauung darüber ist die im Brief an Campanus dargelegte: die Ordnungen der Kirche, eingeschlossen die Sakramente, sind Kinderspielzeug, für die Vollkommenen ohne Bedeutung. Er hat diese Ansicht nie aufgegeben. Wo Symbol und Sache gleichgesetzt, Altes und Neues Testament, Buchstabe und Geist nach seiner Auffassung vermischt werden, da dringt er auf klare Scheidung und bringt die Entbehrlichkeit der Sakramente und des Buchstabens für den Geist und das Wesen zur Geltung. Wo dagegen der pädagogische Gesichtspunkt überwiegt, wo er ein noch unvollkommenes, kindliches Christentum sieht, hebt er die relative Bedeutung des Gesetzes, der Bibel, der Sakramente, der äusserlichen Zucht und Ordnung hervor. In der eben angeführten Stelle ist beides in Verbindung gebracht.

Damit ist unsre Darstellung wieder an dem Grundgedanken Francks angelangt, der Entgegensetzung des Äusseren und Inneren in der Religion und der abstrakten Betonung des Innerlichen. Wie sich dieses Princip durch die ganze Paraphrase hindurchzieht, so wird es auch im Besondern häufig Gegenstand eigener Exkurse, meist in Anknüpfung an den Satz, dass für den Vollkommenen kein Gesetz existiert. Ein Beispiel genügt, Kapitel 28, c 3b ff.: „*Omne quod est extra hominem, est hoc ipso infra hominem, propter hominem institutum et formatum, non homo propter ipsa.*“ Die äusseren Erscheinungen sind „*pedissequę*“, „*mancipia*“ für den Menschen, nach dessen Beschaffenheit sie sich richten. Durch das Äusserliche, tiefer stehende wird das Innerliche, Höhere nicht bestimmt, „*minus non agit in maius* [Hds. *minus*], *quę extra et sub hominis imperio non faciunt id quod maius et intus.* Das Äussere wirkt nicht auf das Innere, „*seruus non coronat dominum*“. Bezeichnend ist dabei, wie „*lex*“, „*doctrina*“ „*ordo*“ unter den Begriff „*creatura*“ subsumiert werden. Daraus die Folgerung: „*Lex non iustificat . . . . est semper vt possessor*“. Das gilt selbst vom Satan. Auch das Un-

reine ist nicht an sich unrein. Sünde und Gerechtigkeit kommen nicht von aussen nach innen, sondern vom Herzen gehen sie aus. *Justicia non more cancri procedit a riuulis in suam* [Hds. *suum*] *originem contra fluminis tractum, item iusticia non est cisterna foris pluuiali aqua impleta, sed foris saliens et scaturiens ab intra in id quod foris et ab extra in vitam ęternam.* Dies wird bestätigt durch die Reminiscenz aus der Fabel des Phädrus: das Schaf, das unten am Fluss trinkt, kann dem Wolf, der oben trinkt, das Wasser nicht trüben, und aus dem französischen Sprichwort: „*Nullam aquam vltra fontem ascendere.*" So sind Inneres und Äusseres ewig getrennt. — Daneben klingen die Ausführungen Luthers aus de libertate Christiana an, wie dem Gerechten alle äusserlichen Dinge unterworfen sind (c 4 b d 1 a). Der Geist duldet in den Seinen keinen „*pręscriptum doctorem, nisi forte interna diuina illa tam infirma sint, vt externorum egeant adminiculo.*" „*Igitur non potest seruire ei* [dem Vollkommenen], *quod infra ipsum longe est, neque sol potest illuminari a luna, interna vera diuina ab externis vanis caducis fluxis momentaneis, neque veritas a figura neque res ab vmbra vires lumen iusticiam mutuare.*" Alle kreatürlichen Einrichtungen sind „*vmbra sine re, corpus sine spiritu, larua et inane nomen sine vlla existentia atque figura sine veritate vacuusque sine nucleo cortex. Interna autem etiam sine externis omnibus et nullo externorum suffragio sunt per se et in se diuina perpetua vera et immutabilis quędam hypostasis et essentia in domino per se existens, imo ipse dominus et ex ipso nunquam interitura substantia nihil externi egens nulliusque externi adminiculi ope indigua*". Dem Gesetz verbleibt die Bedeutung, auf das Innerliche hinzuweisen, davon zu „zeugen", das ist aber keine absolute Bedeutung, denn den Gerechten belehrt der Geist innerlich und unmittelbar viel vollkommener. Der Geist „*ita renouat, recreat, rapit et instigat nostram naturam, vt vltro pręstemus legem, vt iam lex ipsa nostra natura facta sit et incarnatam in nobis legem dei* [præstemus], *Christum in nobis hominem, verbum carnem factum, vt iam naturaliter pręstemus legem et facere ea quę legis sunt ad iota et minimum apicem secundum internum hominem iam natura nostra sit gaudium delitię*". — Man sieht in solchen Ausführungen den Zusammenhang zwischen der mystischen Idee, dass Gottes Gesetz in uns Natur werden muss und dem philosophischen Gedanken der Autonomie. — Das Gesetz gilt daher nur für die Ungerechten, nicht für die Gerechten. Würde der heilige Geist in den Gerechten sein Werk nicht erfüllen, (*„id quod eius vnica natura, voluptas actio et prouincia est"*), so fiele die Schuld auf Gott zurück, da er in seinen Organen nicht gewirkt, „*nostro in corde ceu in tabula rasa nihil inscripserit.*" Diese Erkennt-

nis, dass das Gesetz nicht dazu da ist, die Gerechtigkeit zu schaffen oder die Sünde zu verhindern, wie die Welt meint, sondern die Sünde zu steigern, ist erst von „Christus, Paulus und den Aposteln" als eine neue Wahrheit aufgedeckt worden (d 4 b), — hier hört man ganz den Schüler Luthers reden . . . . Christus ist Anfang und Ende des Gesetzes: das Ende, sofern das Gesetz in äusserlichen Dekreten besteht, der Anfang, sofern es im Geist erfüllt wird. Daher kann man sagen: das Ende des Gesetzes ist, wie sein Anfang ist, sein Anfang, wie sein Ende. „*Nam externa et interna ceu ignis et aqua male et ceu harena cohęrentia simul in eodem subiecto et stabulo stare non possunt, exeunte vno intrat aliud, cessante et moriente altero resuscitatur alterum*". (e 2 a). Dabei bleibt die Bedeutung des Gesetzes bestehen, dass es die äussere Ordnung, der „*promiscua plebs, sediciosa turba*" gegenüber aufrecht erhalten soll. (e 2 b). In Sachen, die ausserhalb des Gewissens liegen, soll man sich dem gemeinen Frieden zu lieb unterordnen (f 4 b). Die Sünde innerlich zu überwinden, dazu fehlt dem Gesetz die Macht, ja es wirft Öl ins Feuer. „*Hic tanta legum vanitas et nauci abusus, quanta in humanis externis politicis rebus laus et necessarius vsus*". Alles kommt hier darauf an, dass man Inneres und Äusseres, Göttliches und Menschliches scharf trennt. Die Vermischung von beidem ist das Allergewöhnlichste, aber auch das grösste Verhängnis für die Theologie (f 1 a). „*Aliud est regere politiam et externum carnem de carne natum hominem, aliud christianismum et internum ex deo spiritum ex spiritu natum hominem. Ad politiam et externum hominem spectat germanus legum vsus. Porro latior patet christianismus . . . quam vt vllis legibus possit comprehendi. Statim enim vt internum illud spiritus negotium legibus regitur . . . . desinit esse christianismus. Impingunt hic spiritualissimi quique, impegerunt etiam ab initio hij, qui sibi ecclesię columnę videbantur*". So weitverbreitet wie die Ketzerei Ebjons ist keine andere, fast bei allen Doktoren, „*apud optimos quosque authores*": Die Vermischung von Altem und Neuem Testament. „*Id quod spirituali cuique iudicandum relinquo*". Vrgl. dazu Geist und Schrift 71 f.

9) Zuletzt seien noch einige Stellen angeführt, in denen er gegen Richtungen seiner Zeit polemisiert. Sein Tadel trifft die schulmässige Theologie in den jungen Kirchen. Centrale Lehren derselben, von der Erbsünde, von der Rechtfertigung verwirft er. In dem ganzen scholastischen Trieb sieht er eine Verirrung. Auch hier hat er von Luther gelernt, aber er geht über ihn hinaus und verwirft jeden Betrieb einer theologischen Wissenschaft, die von der Bewährung des Christentums im Leben relativ unabhängig ist. Christus wird (Q 3 b)

nicht auf den hohen Bergen gefunden, wo der grosse Haufe der Philosophen und Doktoren ihn sucht, der Menschen, die durch viele Künste und grossartige Titel ausgezeichnet sind. Da, wo Christus ist, sucht ihn niemand, in Selbstverläugnung, Verachtung dessen, was die Welt bewundert, Stillschweigen Sabbatfeier, in Kreuz und Geduld. Franck denkt an die alten und neuen Kirchensäulen, wenn er (z 4 b) von dem spricht, der in seinen eigenen Augen wächst „*ad angelicam scientiam vsque et sibi Atlas cœlifer, ecclesię columna et basis videatur et surrectis cristis pennas nido maiores sed suo iudicio minores extendat.*“ Ihre Selbstvergötterung und Selbstberäucherung geisselt er. Zu Grund liegt dem allem eine Weisheit, die nicht von Gott ist. *Si scientia iustificaret quemquam extra deum, nil sanctius Satana foret, qui nouit omnia, omnem omnis scientię sublimitatem superans mille artifex et omnis sapientię humanę ac scientię prudentięque carnis fons quique summus angelicus spiritus cœlo deturbatus nihil scientię nihilque eorum quę nouerat summus angelus amisit* (b b 1 b). In dieser Polemik gegen die falsche Frömmigkeit, die auch hier sehr viel Raum einnimmt, lässt Franck bald mehr die Bilder aus den neuen Kirchen, bald mehr aus der alten, bald aus dem Täufertum durchleuchten. Am meisten konkrete Farbe hat in diesen allgemeinen Deklamationen noch die folgende Stelle, die sich gegen die Scheinfrömmigkeit in der alten Kirche richtet (O 3 b f.): „*Interim ineffabile dictu quam miram prę se ferant sanctitatis formam, adde plus quam angelicam sanctimoniam tetrici illi Areopagitę ieiunando et orando ad clepsydram promittentes frontem corrugant perpetuo iures abstemios et si ori fidis dei apostolum, legatum, vicarium, vicegerentem, locotenentem, diuinitus delapsum numen, nil nisi diuina spirantem, in hoc a patre missum, vocatum et ceu lucem mundo donatum, vt ducem cęcorum, doctorem errorum, legis patronum atque prędonem ageret, breuiter omnia diuina adparent, vestis, stola aut oblonga talaris, prophetica facies, barba apostolica, simplicitas columbina. At rem inuerso Syleno propius intuere et expectato thesauro meros crabrones* [1]) *offendes et coruus delusus abibis pudibundus.*“ In andern Stellen, so bei Schilderung des geistlichen Hochmuts in Kapitel 23 schwebt Franck das Treiben der neuen Pfaffen vor, welche unter dem Mantel der Demut die allergrössten Ansprüche im Staat machen und die wahren Frommen verfolgen und vor ihren Mitbürgern verächtlich machen. Wer nicht alle ihre Ansichten unterschreibt, wird von ihnen als Häretiker und Schismatiker behandelt (Y 1 a). Franck denkt an seine Erfahrungen in Ulm. Doch hat er sich auch hier gehütet, bestimmte Fingerzeige zu geben.

1) Vgl. Erasmus Adagia l. c. 44 f.

10) Am Ende der Paraphrase hat Franck seine Gedanken, oder, wie er es sich vorstellt, die Gedanken der Theologia Deutsch, noch einmal zusammengefasst. In diesem Schlusskapitel tritt die Eigenart von Francks Spiritualismus noch einmal deutlich hervor. Das Kapitel (das 56.) ist überschrieben: „*Theologia vera et germana quid? quid scriptura? summa totius libelli in epilogum sive corollarium redigitur et uno fasce complectitur. Nec non peroratio quędam, qua recapitulantur cuncta quę huic insunt opello, de christiani noui hominis partu, educatione, doctrina.*“ Der Text lautet:

Cap. 56.

Cęterum, quia theologia plus est experientia quam scientia, ideo maius est renascentię nec non totius theologię mysterium, quam vt vllis verbis possit explicari; sed eminus modo grosso quodam scripturę penicillo deumbrari atque ingressari, vnde scripturam Paulus Heb. 5. 6; 1. Cor. 4 lac vocat infantium et prima elementa initij eloquiorum dei, donec adulti et profecti in Christo a tergo relinquamus quęque externa, neminem cognoscentes, nihil scientes secundum carnem, sed iam in spiritum translati spiritu sancto vtantur pro libro dei viuo et doctore piorum vnico vero theodidacti. Initio autem in fide infantes, tamquam primogeniti, lacte, id est scriptura, aluntur. Ibi scriptura humani cordis malagma attemperat se nobis, induens nostros affectus et condescendit infirmitati nostrę lalliens et balbutiens cum balbutientibus, ex deo hominem mutabilem faciens, qui subinde vt stultus in horam mutetur et subinde alios atque alios sibi sumat affectus: iam iratus, iam poenitens, iam tristis, iam dolore maceratus producitur in theatrum, quibus tamen reuera nihil minus accidit vere incommutabili immobili deo. Nu. 23.[1]) *Ego dominus non mutor, inquit deus Malach. 2.*[2]) *neque precibus aut poenitudine flectitur 1. Reg. 15.*[3]) *teste Samuele, sed semper sui similis omnibus vnus et idem est, sed hoc non ferens neque capiens humana hebetudo atque imbecillitas scriptura lac inproprie ex deo hominem facit vnde litera etiam occidens dicitur,*[4]) *si quis mordicus velit asserere quę nudis verbis iuxta gramaticum sensum exprimit ipsa, hoc est cur in spiritum transponenda veniat vt perfectorum solidus cibus iam non fit scripturę, sed Christi mens, scripturę spiritus dictator. Hic digitus dei verus est fidelium doctor atque viuax biblia apertusque liber, vnde etiam deus spiritus suorum magister et Rabi dicitur*

1) Am Rande: *in deum nullum cadit accidens aut vicissitudo.* Vgl. Num. 23, 19.
2) Vgl. Mal. 3, 6.
3) Vgl. 1. Sam. 15, 29.
4) Am Rande: *2. Cor. 3.*

Math. 23,[1]) *non scriptura, quę modo testis aut testimonium est veri a spiritu sancto edocti et neque hoc quidem nisi in spiritu intellecta iuxta mentem Christi. Joan. 5.*[2]) *Vnde relicto lacte scripturę et omisso, qui in Christo rudes inchoat, sermone ad perfectionem feramur in spiritum translati toti a deo pendentes admonemur Heb. 5 in fine et Heb. 6 in principio.*

Vt ergo semel finiam inceptum codiculum obserua coronidis vice omnium prędictorum epilogum. Id, quod est optimum totum et omne, id merito nobis debet esse commendatissimum et vt huic colla subdamus, vniamur et nosmet ipsos applicemus hanc spei fidei atque salutis nostrę anchoram tenentes firmi ęquius nihil, eique, a quo omne quod est suum habet esse, feramus accepta omnia confitentes nomini eius soli gloriam et honorem, vt, cuius est totum, quod sumus, volumus, loquimur, viuimus, operamur, scimus, huic quoque fidei et poenitentię tuę initium medium profectum atque progressum tribuas. Ei nimirum, qui horum omnium author, alpha et ω, hoc totum deo linque, vt nihil reliquum homini maneat. Hoc ostium Christus vnicum apertum est ad veram Christi vitam et spiritum, at vt ea ordine procedant et quomodo ex deo nascatur nouus homo plus experiri ac sentiri poterit quam effari. Cui reuelatum est, is nouit, cęteris in parabolis manebit tectum problema, paradoxum pręter opinionem, mirabile inexplicabile enigma. Quicquid ergo multis verbis hoc libro dictum est, vnico verbo et fasce perstrictum tantum in se continet quod Epicteti paremia: patere et abstine, vt homo de nihil pręsumens nihil sui iuris esse cognoscat, Sich nicht anneme, *vt nihil velit, exoptet, quęrat, diligat, petat excepto vno eo necessario, vt cum Maria sedens ad pedes Christi tacitus auscultet et acquiescat domino, quid ipse in ipso velit, sit, loquatur, perficiat, eligat. Quod vltra est, de malo est et peccatum vel ipsa cogitatio impij, qua quicquam suum agnoscit, sibi tribuitet non se atque sua omnia dei esse persuasum habens.*

Breuiter nisi deo fias vt est tibi manus tua, nondum es fide insitus Christus neque in spiritum transplantatus spiritus neque deus adhuc in te non est factus homo aut verbum caro; porro ei, qui in Christo natus atque eo progressus est, vt iam se dei serram et securim sciat et trahenti secantique deo pareat, dicto obediens ceu voluntati hominis manus, tum sibi prouideat et caueat, ne Satan zizaniam huic inseminet frumento, ita vt natura in hoc tacite se quęrens suam quietem, voluptatem et lętitiam bonę conscientię et gaudium in spiritu sancto

1) Am Rande: *Spiritus sanctus docet Christum, cuius doctrinę cuique scriptura reddit testimonium.*

2) Joh. 5, 29.

plus ambiat, quam spiritum sanctum, quam ipsam bonam conscientiam et gustum tam suauem pro re ipsa amplectatur. Secura enim mens iuge conuiuium, quam etiam impii quęrentes atque non inuenientes extra se in creaturis pacem Esai. 57 in fine,[1]) *ambiunt, tam diu iusticię studiosi, quoad suo commodo vtilitati vel voluptati inseruit, in cruce iacturam passi nusquam adparent, hic Christus solus ab omnibus destitutus in cruce pendet nudus et desolatus. Tam ergo profunda est cordis humani malitia et tam subdole in omnibus adeoque in deo virtute et iusticia ipsa se quęrit natura humana intenta ad se ipsam ad propriam voluntatem, hoc est ad malum et peccatum omni tempore, vt nemo extra deum certus sit, se non in omnibus peccare propter occultissimum spiritualis superbię, securitatis atque philautię vitium. Imo extra fidem et cordis testimonium certus esse debet, quicunque vmbram bonorum operum et falsę poenitentię sectatur pro re ipsa; hinc falsa et inordinata libertas carnis, quam recte peccandi licentiam vocat quis; hinc despectio omnium legum, ordinum, securitas spiritualis et carnalis fastus, animi tumor, mentis elatę philautia et nihil non mali sed in speciem boni, quę est hypocrisis. Ita fit omni ei, qui non init aut progredi cupit ad patrem per verum ostium Christum eiusque vitam carni tam acerbam et aliam fodiens sibi cisternam alijs mille vijs ingredi regnum coelorum nititur, vel sibi stulte applaudit, iam eo se peruenisse et probe suum absoluisse pensum, quod nunquam vel extremis digitulis attigit et vel filum ex hoc necessitatis penso non neuit. Testimonio ergo maximo Christi scilicet fur est et latro, qui aliunde quam per ipsum in ipso per eius vitam et cum ipso ouile ingredi et inscendere totis viribus adnititur. Summa ergo est pietatis scientię, vt nobis ipsis moriamur, a nobis deficiamus, nostra propria voluntate exuti, deo vero e regione soli viuentes, ab ipso dependentes vnice hoc studeamus, vt imagini filij sui respondeamus ad vnguem et simus Christo vitę nostrę typo quam simillimi. Faxit deus per ipsum, qui voluntatem suam totam illi resignauit, qui viuit et regnat cum patre in vnitate spiritus sanctus, vnus cum ipso deus et spiritus trinus nomine, vnus re et existentia, in secula seculorum. Amen.*

Die hier gemachten Mitteilungen mögen genügen, ein Bild der Paraphrase zu geben. Es ist leicht, die Idee dieser Schrift in den Zusammenhang der Schriftstellerei und der Weltanschauung Francks einzureihen. Franck liebt es, seine Gedanken über Gott und Welt im Anschluss an fremde

1) Jes. 57, 21.

Schriften auszusprechen, indem er diese frei bearbeitet. Diese Gewohnheit entspricht der thatsächlichen weitgehenden Abhängigkeit Francks von älteren Schriften, die nicht selten literarisch und sachlich so stark ist, dass allerdings seine Bearbeitung zunächst nur wie eine Fortführung der fremden Vorlage erscheint. Aber unter dieser Decke weiss er doch sein Eigenes zu geben, dessen Originalität nicht in der Ursprünglichkeit der einzelnen Elemente besteht — hier hat er alles entlehnt, man kann sagen jeden Gedanken — sondern in der lebendigen Verbindung vieler und teilweise disparater Ideenkomplexe. Auch kleinere Schriften Francks sind nur (teilweise sehr freie) Bearbeitung fremder Schriften, z. B. die „613 Gebote und Verbote der Juden", von den grösseren sind es (abgesehen von den Schriften, in denen Franck älteren Stoff zusammenträgt) drei Schriften: Die Diallage, die Kronbüchlein und unsere Paraphrase. In der Diallage hat Franck, noch tastend und unsicher, die eigenen Wege erst suchend, seine Ideen in der Bearbeitung der Schrift eines strengen Lutheraners, Althamers, ausgesprochen, in den Kronbüchlein lehnt er sich an ein Haupt des Humanismus und einen Hauptvertreter der Philosophie der Renaissance an, an Erasmus und Agrippa von Nettesheim, in der dritten Schrift giebt ihm ein deutscher Mystiker des ausgehenden Mittelalters die Vorlage. Damit sind die drei Hauptfaktoren seiner Bildung bezeichnet. Innerhalb des Kreises dieser drei Schriften hat die Paraphrase die Bedeutung, den Zusammenhang Francks mit der Mystik am klarsten zu zeigen, daran zu erinnern, dass nicht in seiner Bildung überhaupt, wohl aber in seinen positiven Äusserungen über die Religion — in den kritischen ist es anders — die Mystik der bestimmende Faktor ist. Wie zwanglos aus den älteren mystischen Schriften sich seine eigenen Aussagen über theologische Gegenstände entwickeln, wie diese Mystik den Kern in seinen Gedanken bildet, das mag man an der Paraphrase sich vor Augen führen.

Alle die drei genannten Schriften sind Übersetzungen; sie zeigen, wo das Schwergewicht seines Arbeitens lag, nicht in der Schöpfung neuer Gedanken, sondern in der Popularisierung der Schätze einer höheren Bildung. Davon darf man auch hier reden, obwohl die Paraphrase darin von den beiden andern Schriften abweicht, dass sie nicht für das deutsche Volk bestimmt ist. Denn als Erklärer tritt Franck auch hier auf. Indem er jedoch hier sich an das lateinisch lesende Publikum wendet, betritt er, wie oben ausgeführt wurde, eine ihm ungewohnte Bahn. Ihn auf dieser zu beobachten, zu sehen, wie die Mystik im Mantel einer humanistisch gefärbten Sprache einhergeht — darin liegt der literarische Reiz dieser Schrift. Sie bestätigt am Ende doch die Beobachtung, dass

Francks Bildung keine fachmässig gelehrte war, dass das Urteil, das ihm Originalität im höheren Sinne zuschreibt, fehlgreift. Aber sie bezeugt auch den rastlosen Eifer, mit dem Franck seine Ideen zu verbreiten sucht, seinen Unternehmungsgeist, die Lebhaftigkeit seines Empfindens.

Geschichtlich angesehen gehört die Schrift in seine letzte Zeit. Hier steht sie zusammen mit den holländisch erhaltenen Traktaten. Die nahen Beziehungen zwischen diesen Schriften sind überall mit Händen zu greifen. Vor der Verfolgung durch die neuen Kirchen, die ihm den guten Namen und die Existenz zu vernichten droht, hat sich Franck mehr und mehr in die stillen Gänge der Mystik geflüchtet, nicht ohne dass seine Not sich durch alle Gelassenheit hindurch immer wieder in Schmerzensrufen und bitteren Anklagen gegen das Scheinchristentum kundgiebt. Es ist doch die wahre Theologie, die er gegen die Schriftgelehrten verteidigt; die letzte Kraft will er aufwenden, sie gegen die Übermacht zur Geltung zu bringen. Wie eine Besieglung des Schicksals dieses Lebens nimmt es sich aus, dass er diese letzten Schriften nicht mehr in den Kampf des öffentlichen Lebens hat führen dürfen. Ein Zufall hat sie der Nachwelt aufbewahrt.

II. Die holländisch erhaltenen Traktate.

In holländischer Sprache sind eine Anzahl Schriften Francks erhalten, die in ihrem Original, soviel bekannt, vollständig verloren gegangen sind. Hieher könnte man auch den Brief rechnen, den Franck im Jahr 1531 an Johannes Campanus geschrieben hat (Geist und Schrift S. 50 ff., K. Rembert, die Wiedertäufer im Herzogtum Jülich, 1899, 217 ff.); er ist aus dem Lateinischen übersetzt, doch ausser in einer holländischen Form auch in einer hochdeutschen überliefert. Doch handelt es sich hier um einen vertraulichen Brief, den Franck selbst nicht für die Veröffentlichung bestimmt hatte; er verrät seine letzten Gedanken und spricht die Kritik an der Kirche rücksichtsloser aus, als die veröffentlichten Schriften. Dagegen sind eine Anzahl Traktate in holländischer Sprache erhalten, die offenbar Franck ebenso, wie die Paraphrase der Deutschen Theologie, selbst zu veröffentlichen gedachte. Sie sind in zwei Büchlein zusammengefasst, die in demselben Verlag erschienen sind: das eine in zwei aufeinanderfolgenden, übrigens nahezu identischen Ausgaben (1611 und 1617), das zweite nur einmal, 1618. Sie bilden ein Pendant, der Druck und die Ausstattung sind gleich. Das erste Buch ist fast ganz durch einen Traktat, eine Erklärung Vom

Reich Gottes, ausgefüllt; am Schluss sind einige kleinere Traktate als ein Nachtrag angehängt. Dagegen enthält das zweite Buch zwei grössere Traktate: Von der Welt, des Teufels Reich — vom Verfasser als Pendant zu dem Traktat Vom Reich Gottes gedacht; sodann Von der Gemeinschaft der Heiligen. Zwischen den beiden ist ein kleiner Traktat eingeschoben, eine Beschreibung des Pöbels enthaltend, ein Anhang zum Traktat Von der Welt. Zu diesen beiden zusammen und speziell zu dem Traktat über den Pöbel bildet die „Gemeinschaft der Heiligen" das Gegenstück. Wir haben also einen ganzen Cyklus von Schriften, der sich in dem bei Franck so beliebten Schema des Gegensatzes bewegt: Das Reich Christi — des Teufels; die Gemeinschaft der Gottlosen — der Heiligen.

Exemplare der beiden Bücher sind selten; von dem ersteren finden sich solche z. B. in Göttingen (1611) und in Bonn (1617); vom zweiten in Bonn.

Christian Sepp hat in seiner in der Vorrede (s. o. S. 3) angeführten Abhandlung nur das erste Buch gekannt; beide gehören jedoch dem Inhalt, der Form der Ausgabe, wie ihrem literargeschichtlichen Schicksal nach, eng zusammen. Erst durch dieses zweite Buch werden die Rätsel vollends gelöst, die in der Überlieferung über Francks Schriften hervortreten. Dafür geben diese umfangreichen Schriften neue Rätsel auf.

Ich beginne mit der literarischen Beschreibung der Traktate.

Literarische Beschreibung.

Van Het Rycke | Christi. | Een ſtichtelijck Trac|taet, allen eenvoudighen Chriſtenen | tot onderwijſinghe, ende den Gheeſtelijcken verlich|teden Menſchen, te oordeelen int Licht ghegheven | door den verlichteden ende van Godt—gheleerden Se|bastiaen Franck van Wordt, Vriendt van Chriſto | Beminder ſijns Rijcks, ende Liefhebber | der eewigher ende onpartijdi|gher Waerheyt.

Als Motto: Jerem. 23, 5, 6 (mit deutschen Buchstaben ausgeschrieben) und Luc. 1, 31—33 (mit lateinischen Buchstaben ausgeschrieben).

Unter dem letzteren ein Strich, dann

Ter Goude, | By Jaſper Tournay. Anno 1617.

15 und 92 numerierte Blätter, die letzte Seite leer. 4°. Zweispaltig.

Fol. 1a bis Fol. 15b enthält eine Vorrede (in den Überschriften der Seiten „Voorreden") mit der Überschrift „Aen den goetwillighen Leser."

Dann beginnt mit neuer Numerierung der Blätter der Traktat vom Reich Christi, Fol. 1a—77b mit der Überschrift

„Uerclaringhe van het Rijcke Chriſti."

(ebenso, nur in lateinischen Lettern die Überschrift der einzelnen Seiten: links „Verclaringhe", rechts „van het Rijcke Christi".) Der Traktat ist eingeteilt in Kapitel mit vorangestellter Inhaltsangabe, z. B.

„Wat Godes Rijcke in den gronde zy.

Eerste Capittel."

Der Traktat schliesst Fol. 77b „Finis coronat opus." Dann folgen Fol. 78 bis 92 mehrere Anhänge. Ein erster geht von Fol. 78a—81b. Die Überschrift lautet Fol. 78a:

Vande beloftenissen des nieuwen Testaments ende van het Rijcke Christi.

Of die beloftenissen der Joden inde Propheten, dat sy wederom in dat beloofde Landt souden comen oock lichamelijck geschieden, ofte alleen gheestelijck sullen verstaen werden.

Der kleine Traktat hat seine besondere Überschrift über den Seiten: „Vande beloftenisse [links] des nieuvven Testaments etc." [rechts], und schliesst Fol. 81b wieder mit „Finis coronat opus."

Dann folgt Fol. 82a ein neues Titelblatt:

„Van de kennisse Gods: | van waer dat sy comt, ende hoe dat | men haer studeren sal: ende waer uyt dat een yegelijck Scholier Christi die hoogelijcx te bedencken, ende vlijtich te studeren behoort, | dewijle dat het eewich leven daer | aen hangt, ende daer in gheleghen is. |

Item van het eewighe ware inwendighe levende woordt Gods: wat dat zy: hoe dat het | in allen Menschen sijn wesen heeft ende predict, ende dat noch | schrift, noch uytwendighe stemme, noch letter en is: sonder enckt ofte papier, in allen menschen herten geschreven: oock yet wat van de Schrift | ende uytwendich woort.

[Motto in lateinischen Lettern Joh. 17, 3.] Darunter ein Bild: eine nackte Fortuna in den Händen ein geschwelltes Segel haltend, auf einer geflügelten Kugel stehend; dahinter das Meer, im Hintergrund links ein Schiff, rechts eine aufgehende Sonne; Umschrift: Spero fortunae regressum.

Unten: Ter Goude, | By Jasper Tournay. Anno 1611.

Dieser Traktat geht von Fol. 83a (82b ist leer) unter der Seitenüberschrift „Vande kennisse Gods" bis Fol. 90b (hier „Finis" und eine Schlussvignette, dieselbe wie am Schluss der Vorrede und des ganzen Buchs).

Endlich folgt Fol. 91a eine neue Überschrift:

„Eenen claren Spieghel ende lieffelijck Voorbeeldt, het welck onse Salichmaker Jesus Christus ons voorghedraghen heeft, op dat wy dat altesamen souden navol-

ghen." Fol. 91b und 92a haben keine Seitenüberschriften; Fol. 92a am Schluss: „Eynde." Darunter wieder die Schlussvignette.

Die Ausgabe von 1617 ist genau dieselbe. Die einzigen Abweichungen sind: Am Titelblatt unten:

Ghedruckt ter Goude, | By Jaſper Tournay. Anno 1617. Ebenso auf Blatt 82a unten:

Ghedruckt ter Goude, | By Jaſper Tournay. Anno 1617.

Sodann ist die Vorrede anders numeriert: statt Blatt 1—15: Blatt 2—16. Blatt 78b—81b ist die Überschrift ein wenig verändert: Links: Verclaringhe, rechts: Vande beloftenisse des nieuvven Testaments." Es handelt sich hier also nur um einen wörtlichen Abdruck.

Denselben Druck und dasselbe Format weist das zweite Buch auf, nur dass die Vorrede nicht zweispaltig und nicht numeriert ist.

Der Titel lautet:

Een ſtichtelijck Trac|taet van de Werelt des Duy|vels Rijck. | Hier by ghevoecht de Ghemeynſchap | der Heylighen. | Beschreven door den verlichteden Sebastiaen | Franck van Wordt. | Overgheſet uyt Hooghduytſcher tale | in Nederlandtſche 1565. |

[Motto 2. Kor. 4, 3, 4 in lateinischen Lettern ausgeschrieben. Darunter dasselbe Bild der Fortuna, wie im ersten Buch Fol. 82a]. Unten: Ghedruckt ter Goude, | By Jaſper Tournay voor Andries Burier | Boeckvercooper. Anno 1618.

8 unnumerierte Blätter und 92 numerierte. 4°.

Die Vorrede (Fol. 2a—8b) trägt die Überschrift „Beminde Leſer", auf den Seiten die Überschrift „Voor-reden — tot den Leser".

Am Schluss ein Gedicht von zwei Strophen beigefügt

„De ledighe plaetse te beslaen
Zijn dese rijmen daer by ghedaen".

Der Traktat geht von Fol. 1a (9a)—38b (46b); Überschrift der einzelnen Seiten: „Verclaringhe — van't Rijcke des Duyvels". Der Traktat ist nicht in Kapitel eingeteilt, doch sind einzelne Abschnitte mit besonderen Überschriften versehen.

Auch hier folgen zwei weitere Traktate, je mit eigenem Titelblatt, ein kleiner und ein grosser. Am Schluss der drei Traktate, Fol. 38b, 49b, 92b sind Schlussvignetten, dieselben wie in der ersten Schrift; 49b und 92b steht darüber „finis".

Der Titel Fol. 39a lautet:

Uanden grooten hoop | her — Omnes dat dulle afgodiſche | ghepeupelte oft Buffel ende gemeyne alle — man.

[Dann folgt, noch auf dem Titelblatt in weiteren 29 Zeilen eine ausführliche Darlegung des Grundgedankens. Am Schluss:] „Een nodtſakelijcken ſtrick | van Sebastiano Franck gheſtelt ende uyter Schrifture tſamen ghe|toghen.

[Motto Prov. 14, 16. 21., Jerem. 5, 21].

Es folgt Fol. 40a b „Argument, oor-sake ende inhoudt deses boecks inde stede eender Voor-reden ghestelt."

Dann Fol. 41a die Überschrift:

„Den gemeynen Afgodiſchen Dullen neuſ|wijſen ruwen Seughſchen[1]) oproerighen Buffel heer — Alleman metten pinceele ende verve der H. Schrift afghemaelt." Die Seitenüberschrift „Verclaringhe — van't Rijcke des Duyvels" ist auch hier fortgeführt.

Fol. 50a ist ein neues Titelblatt:

Sanctorum communio 1566. | Uan de ghemeenſchap | der Heylighen Kynonie Harmonie | aardt ghemeynſaemheyt ende handtreyckinghe des | lichaems Chriſti . . . . [folgt eine längere Inhaltsangabe, auf weiteren 16 Zeilen. Dann das Motto 2. Kor. 8, 15. Darunter wieder das Bild der Fortuna. Unten:] Ghedruckt ter Goude Anno 1618.

Fol. 50b ist leer, Fol 51a—52b bringt eine Vorrede. Die Seitenüberschrift lautet „Van de ghemeenschap — der Heylighen"; keine Kapiteleinteilung, doch von Zeit zu Zeit Überschriften mit Inhaltsangabe.

Übersicht über den Inhalt.

1. Der Traktat Vom Reich Christi samt den Anhängen.

In der Vorrede „an den gutwilligen Leser" spricht sich der Übersetzer zunächst über sein Unternehmen aus:

„Gutwillige und freundliche Leser! Die Liebe meines Herrn und minnelichen Königs Jesu Christi sammt der Wohlfahrt seiner Reichsgenossen hat mich zu trachten veranlasst, diese bewundernswerte und preiswürdige Arbeit vom Reich Christi Euch durch offenen Druck bekannt und aller Welt gemein zu machen. Doch die Zeitlage [„*occasi des tijts*"] liess mich schweigen und unvermögend stille stehen bis zu der Zeit, da die weise Leitung des unsichtbaren und ruhmreichen Gottes durch die Handreichung seiner gesegneten Dienstknechte mich erweckte, meines

1) D. h.: säuischen.

Herzens Gedanken zu entdecken und Euch zu liefern, was jene andern im Glauben und in der Liebe Christi lebend aus der springenden Quelle der lebendigen Wasser des heiligen Geistes mit klarem Beweis der heiligen Schrift vorgebracht und einer jeden wohlwollenden Seele, ja allen Gottmeinenden Herzen zur Beförderung der Gottseligkeit hinterlassen haben."

Man sieht: Der Übersetzer stellt sich durchaus in den Gedankenkreis des Verfassers hinein; diese Wahrnehmung wird durch die ganze Vorrede bestätigt (s. a. Sepp, l. c. 187 f.).

Nach den angeführten Worten beginnt sofort die Aufforderung zur Aufmerksamkeit: die Liebhaber des verborgenen, inwendigen, geistlichen und ewigen Reiches Christi sollen ihre Gedanken sammeln und zuhören. Die Mahnungen sind theologisch farblos, in erbaulicher Sprache breit ausgeführt; die Redewendungen klingen nicht selten an Franck an. Mit hohen Worten wird dieser und seine Schrift empfohlen:

„Christum und seine Macht, sein Reich und seine Regierung, seine Ehre und Herrlichkeit in den Seinen, auch seiner Unterthanen innerliche Ruhe, göttlichen Frieden und geistliche Freude durch ihn mag niemand besser kennen und uns lebendiger bezeugen, als der, welcher von Gott aus Babel des Teufels Reich erlöst und durch die Kraft Christi ein freier Unterthan in dem neuen Reich geworden ist. Dies ist der Mann, der zwischen Gott und dem Teufel, zwischen Christus und dem Belial . . . . einen wahrhaftigen Unterschied zu machen gelernt hat. Von solchen steht geschrieben: wer euch hört, der hört mich, Luk. 10, 16, dieser hat kein gestohlen Wort, Jerem. 23, 30 . . . . . So möget ihr verstehen, dass uns dieser Traktat vom Reich Christi die zwei allermächtigsten Könige mit ihrem Reich und ihrer Regierung zum Nachdenken vor Augen stellt und lebendig abmalt; der eine König ist Jesus Christus, der andere ist Belial" (Fol. 2 b).

Was das Reich Christi ist, wird die Schrift vom Reich Christi selbst des Näheren zeigen; der Übersetzer geht im mittleren Teil der Vorrede dazu über, den Satan und sein Wirken zu zeichnen (Fol. 3 b). Dann folgen Mahnungen, sich vom Dienst des Teufels loszumachen. Charakteristisch ist darin folgende Stelle, weil hier auf die theologischen Streitigkeiten des Tags Rücksicht genommen ist: Reichtum der Kenntnisse hilft nichts ohne die Liebe und das Leben Christi. „Man disputiert, ob die Sünde durch Vererbung oder durch Annehmung in die Seele komme, ob sie ein Wesen oder ein Accidens d. i. Zufall ist. Aber . . . . in welchem Jahr denken wir durch Christus von unserer Bosheit erlöst, oder in welchem Monat, Woche, Tag oder Stunde begehren wir von Herzen, durch seinen

heiligen Geist von allen Sünden gereinigt zu werden? Die Menschwerdung Christi bekümmert viele Herzen und ein jeder will wissen, ob er sein gebenedeites Fleisch von oben gebracht oder auf Erden aus Maria angenommen habe. Aber, liebe Brüder, wer sah uns jemals die Kniee vor unserem Gott beugen oder hörte jemand seinen Schöpfer darum bitten, dass er wie Maria ein gläubiges, demütiges und gelassenes Herz bekomme, um durch Christi Geist auf Erden wiedergeboren im Himmel ein Erbe der ewigen Seligkeit zu werden? Die Frage vom freien Willen liegt vielen, die unter der Sünde gefangen sind, auf der Zunge und macht grosse Unruhen; aber wünscht wohl jemand von seinem bösen Willen erlöst zu werden und den Mund seiner Seele von dem Schleim der Unreinheit durch das Wasser der Gnade zu säubern? Der Feuerball der tiefsinnigen Prädestination ohne Christus wird fortwährend an vielen Orten den Alten in der Kirche, den Jungen in der Schule, andern zu Haus in das Herz geschossen; wenn er nun liegen und unverhindert wirken kann, was soll er den Bösen Gutes oder den Unbussfertigen Nutzen bringen? was kann er anders als den Leichtsinnigen eine Thüre zu aller Untugend öffnen und den Kleinmütigen an den Strick oder in die Grube helfen? . . . Das heilige und göttliche Wesen suchen wir mit unsrer Vernunft zu begreifen, und unser sündiges und bösartiges Wesen lassen wir unverbessert" (Fol. 5 a b). Der letzte Teil der Vorrede (Fol. 7 b ff.) wendet sich mit der Busspredigt an einzelne Klassen der Bevölkerung, die Landleute, die Schiffer, die Kaufleute, den Adel, die Obersten und Regenten des Volks, die Prediger und Lehrer, die hadernden Evangelischen, die Eheleute, die Jungen, die Alten; endlich an die Könige und Republiken und an die Christen insgemein. Überall tritt der Gegensatz gegen die offizielle Kirchlichkeit und gegen die „Schriftgelehrten" hervor, doch hütet sich der Verfasser, konkret zu werden. Alle Leser bittet er zum Schluss, den Sinn des Traktats mit unparteiischem Herzen zu erwägen.

Das erste Kapitel giebt Aufschluss darüber, „was Gottes Reich im Grunde sei": es ist Gottes Regiment durch Christus in unserem Geist und Herzen. Dann beginnen sofort die an die „Paradoxa" erinnernden Ausführungen über das Verhältnis Gottes zur Sünde und zum Teufel: Gott ist wohl ein Gott aller Kreaturen, aber des Teufels, der Sünde, des Todes, der Gottlosen Gott ist er nicht: denn diese alle sind nicht Kreaturen, von Gott geschaffen, sie sind bös, nicht gut, während Gott gut ist und nur Gutes thun kann (Fol. 1 a). — Der Ausdruck „Reich Gottes" oder „Reich Christi" wechselt mit „Evangelium": denn dieses Reich ist, wo Vergebung der Sünde ist. Es ist den Sündern verheissen, nicht

den frommen heiligen Leuten, diesen Teufelsmärtyrern, die noch nie ein Wasser getrübt haben, den Werkdieben, die mit Werken umhangen sind, wie ein Sankt-Jakobsbruder mit Muscheln[1]) (Fol. 1b). — Andere Reiche und Könige haben ihren Namen von dem Königreich, aber wir haben unsern Namen von unserem König; sein Reich ist ein Reich des Friedens, der Gnade, der Wahrheit, was kein anderes Reich ist; es ist ein Reich der Seligkeit und nichts anderes als die Gemeinschaft der Heiligen. Für dieses Reich, für die Gläubigen hat Christus den Sieg errungen über Sünde, Tod, Teufel, Welt, Fleisch und über den Bannbrief des Gesetzes. Aber nur für die ist der Feind geschlagen, die mit ihrem König in den Streit treten, bei ihm bleiben, sterben und genesen. Kein Feldflüchtiger wird gekrönt (Fol. 2ab). — Breit wird dieses Bild vom Christenleben als einem Krieg ausgeführt. Der Teufel darf alle Kunst an den Christen versuchen; unseres Kreuzes Losung, Geschrei und Livrey sind geistlich und ihm unbekannt bis zu der Zeit, da er es mit der That versucht und darüber sich das Haar kraut (Fol. 3a). Es ist wohl wahr: Christus hat für uns genug gethan, und für uns das Gesetz erfüllt — aber nicht so, wie es die Welt versteht, als dürften wir die Hände in den Busen stecken (Fol. 3a). Vielmehr wie Christus als das Haupt genug gethan hat, muss er auch in allen Gliedmassen leiden und genug thun (Berufung auf Apok. 13, 8 und Kol 1, 24). Aber die Welt will keinen inwohnenden Christus, sondern einen „vorhangenden", sie lässt Christus allein unter dem Kreuz keuchen und sie sitzen im Rosengarten; wir lassen Christus das Kreuz tragen und singen: Kyrie eleyson! Christi Leiden ist nicht genug für mich und meine Sünden, wenn das Leiden nicht in mich kommt und von mir vollbracht wird. Christus hat genug gethan für alle Sünden — aber wie kann das mein sein, was ich nicht in mir empfinde, wie kann ich des Leidens teilhaftig sein, wenn ich nicht mitleide? Nicht einen Heller will ich um all das Leiden Christi geben, wenn es nicht in mich kommt. Wasser hilft nicht gegen den Durst, es werde denn getrunken. Die Welt dagegen denkt: er hat die Zeche bezahlt, so trinkt sie auf seine Kreide[2]) (Fol. 3ab, 4a). — Eine lange Ausführung

1) Die Wallfahrer, die nach San Jago di Compostella wallen, vgl. G.B. II, 229b. Die Muscheln das Attribut des Wallfahrers.

2) Das Bild „auf Christi Kreide zechen" wird in den Kreisen der Spiritualisten und Täufer häufig zur Kritik der kirchlichen Satisfaktionslehre gebraucht (s. a. Geist und Schrift 167). Es spielt aber schon vorher in den Erörterungen über den Ablass eine Rolle und war offenbar ein populäres, vielgebrauchtes Schlagwort. Vrgl. Paltz, Cœlifodina X, 1 bei E. Bratke, Luthers 95 Thesen, p. 112, 224): *„Indulgentiae non sunt aliud quam sicut unus solveret cecham pro alio."*

wird diesem Gedanken gewidmet, der Franck besonders ans Herz gewachsen ist: Christi Werk für uns hat keinen Wert ohne sein Werk in uns. Die Bewährung im Leben entscheidet. „Man glaubt an keine Heiligen, wenn sie nicht Zeichen thun“ (Fol. 4b). Wo Christus ist, da verrät er sich bald; auch die Welt merkt es rasch — das zeigt sie daran, dass sie ihn verfolgt. Sich darauf zu berufen, dass man doch nichts vermöge, ist teuflische Demut (Fol. 5a).

Somit: das Reich Christi ist nur da, wo Christus in uns sein Werk treibt. — Am Schluss des ersten Kapitels wird die Unterscheidung zwischen dem Reich der Gnade und dem Reich der Herrlichkeit eingeführt (Fol. 8b).

Wie kommt man in dieses Reich? — davon handelt das zweite Kapitel. Das Reich ist wohl in uns, aber wir nicht in dem Reich. Wie kommen wir hinein? Wie man ein Weib nimmt oder in eines andern Herrschaft kommt: durch Einwilligung, Bund und Handschlag: diese Vereinigung ist der Glaube (Fol. 8b, 9a). Auch hier wird „Glauben“ sofort umgesetzt in die Forderung, mit Christus zu leiden (Fol. 9a b). Wenn ein unreifes Korn im Brot steckt, warum wirft man es heraus? weil es die Mühle, den Ofen und das Wasser nicht mitgelitten hat (9b).

Das dritte Kapitel handelt davon, dass Gottes Reich kein Ansehen vor der Welt hat und man sich deshalb daran ärgert und stösst. Zwei Ursachen findet Franck: Gott will damit zeigen, dass die Welt in scharfem Gegensatz steht zu seinem Reich, dass sie mit Haut und Haar entheiligt ist; ihr hochmütiges Wesen muss Gott durch das verlassene Häuflein derer strafen, die vor der Welt thöricht und ohnmächtig sind. Durch eine grosse Anzahl von Bibelstellen und besonders durch die Geschichte Christi, seiner niedrigen Geburt, der Auswahl seiner Jünger wird das bewiesen. Soll man merken, dass Gott das Rad dreht, so müssen seine Werke gegen die menschliche Vernunft und Macht gehen, nicht nach der Manier der Welt, sondern wunderbar sein. „Gott ist ganz ein Feind von hohen Titeln und menschlicher Weisheit. Thöricht sind wir, dass wir auf die Schriftgelehrten, Doktoren, Konzilien, Prälaten also gaffen . . . und wir sehen nicht, dass Gottes Weisheit nirgends weniger ist, als bei diesen Spitzhüten und Naseweisen, Matth. 11. Die thörichte, vermummte Welt hängt allein an Titeln, Stand, Personen und Schein; sie fragt, wo jemand studiert hat, auf welcher hohen Schule. Ist dieser dann ein schlichter, gottgelehrter Mensch, so spricht sie: woher sollte diesem Zimmermann die Kunst kommen, er ist doch bei uns aufgezogen, wir kennen seinen Vater und Mutter, er hat lange die Schweine gehütet, Joh. 7, Mark. 6. Er ist kein Sophist, er kann keine Rhetorik und Grammatik, dazu ist er in den Sprachen nicht erfahren. — Gott aber will kleine, nichtige Personen zu seinem Werk,

damit sie allein Gottes Larve und Mummenangesicht sind". „Wenn wir gleich Dädalus, Ikarus, Phaëton hoch fliegen, so müssen wir in den Dreck fallen, wie Adam und Lucifer geschehen ist" (Fol. 12b, 13a).

Die zweite Ursache ist: Christi Volk kann in der Welt darum kein Glück haben und muss nach dem Fleisch der Welt Fusslumpen und Fastnachtsspiel sein, weil die Christen selbst noch ein Stück Fleisch an sich haben, das in Gottes Reich nicht gehört. Fleisch und Blut ist des Teufels Hofgesinde; es ist kein Fleisch heilig, als das Fleisch Christi; das Fleisch Petri und Pauli ist so gut Gottes Feind als das meine. So gebraucht Gott die Welt, um den einen Buben mit dem andern zu strafen; sie muss der Heiligen Fleisch, also ihren eigenen Gesellen martern. Wenn der Teufel alles haben will, gleich dem äsopischen Hund, so verliert er das Ganze (Fol. 13b, 14a b). — Warum hat Gott das Fleisch geschaffen, wenn es untüchtig und Gottes Feind ist? Antwort: es ist gut geschaffen, aber durch die Annehmung der Sünden, die Gott nicht gemacht hat ist es bös geworden (14b) — Adams Sünde verdammt uns nicht, wenn wir nicht in seine Art schlagen; so wenig uns Christi Gerechtigkeit hilft, wenn wir sie uns nicht zu eigen machen. Die Erbsünde verdammt uns erst, wenn wir das Erbe in die Hand genommen haben, und die Erbgerechtigkeit macht niemand fromm, wer sie nicht annimmt (15a b).

„Wie im Reich Christi kein Ansehen der Personen sei und wie der König auf alle Dinge sieht" ist das vierte Kapitel überschrieben. Gott sieht nicht auf grosse Namen, darum haben die Christen keinen besonderen Namen, sondern sie heissen alle zusammen gerecht, heilig und Gotteskinder. Ein Jude hat seinen Namen vom Gesetz und der Beschneidung, ein Heide von seinem Alkoran und Mahometh, ein Schuhmacher von seinen Schuhen; ein Christ hat von keinem Thun seinen Namen (16a).

Von der Ewigkeit des göttlichen Reiches handelt Kapitel fünf. Gottes Reich hat mit der Welt begonnen, und hat sich gleich in Adam und Abel sehen lassen; zuletzt ist es durch das Fleisch ausgebrochen und der Welt geoffenbart worden. Wie die Welt ewig in Gott ist und doch einen Anfang ihrer Selbständigkeit genommen hat, so das Reich Christi (20b). Ewig ist das Reich Gottes auch insofern, als es keinen Platz, noch ein Mass hat. Gott misst seine Gnade nicht mit Unzen und Lothen aus. Also ist das Thun des Papstes nur Thorenwerk, der die Ablässe und Vergebungen der Sünden mit Karenen und Quadragenen wiegt und ausmisst (21a). Weiter ist es insofern ewig, als Gott, was er geschaffen, auch erhält: die Reichsgenossen festhält trotz ihren Sünden, wie die

Mutter ihr unreines Kind nicht wegwirft (21a b). In Gottes Reich ist alles Gnade; Gott züchtigt wohl das Fleisch, aber dieses ist ausserhalb seines Reiches. „Denkt darüber bei euch selbst weiter nach, so werdet ihr finden, dass Gott nicht zornig werden kann, und dass auch das Werk seiner strengen Gerechtigkeit ein Werk der Barmherzigkeit ist“ (21b).

Das sechste Kapitel führt aus: „wie das Reich Christi in uns ist und in dem Glauben und Geist steht und gar nicht von dieser Welt ist, sondern in dem Wort.“ Versteht man die Verheissungen Gottes leiblich und weltlich, als ob sie auf das Fleisch lauten, so irrt man. Äusserlich trifft das Gegenteil der Verheissungen ein: Feindschaft statt Friede (24a). Hier wird auch die Frage aufgeworfen: warum Gott das Reich der Welt nicht mit Gewalt vertreibt, wenn er es doch mit einem Wort vermag? Antwort: Gott hat es nicht mit Gewalt betreiben wollen, sondern den Teufel fangen *(achterhalen)*. Der Teufel hatte guten Frieden mit den Seinen; Gott hatte an diese kein Recht, da sie ihm willig dienten. Da sandte er den zweiten Adam, damit sich der Teufel an dem Unschuldigen vergreife: darum musste die Herrschaft Gottes in Christus verborgen sein. So kam Gott mit Anstand *(ghevoegelijckheyt)* hinter seine Feinde, und das ist der Grund, warum das Reich Gottes verborgen ist (24a b).

Die nächsten Kapitel handeln von Christus, dem König seines Reiches. Kapitel sieben „Wie Christus in diesem Reich König ist und wir in ihm und von dieser Ritterschaft.“ Es wird hier ausgeführt, wie die Sünder in dieses Reich berufen werden — sofern sie sich von ihren Sünden entledigen lassen; weiter, dass gleichwie Christus König und Priester ist, auch wir es sind, in gleichem geistlichem Sinn. Das letztere wird an dem Bild vom Haupt und den Gliedern ausgeführt. Als Ritter Christi überwinden wir mit den geistlichen Waffen (Eph. 6), aber nur nach dem Geist, nach dem Fleisch nicht. „Hier sind wir wehrlos, und helfen die Waffen (Eph. 6) nicht, wir haben auch hier keinen König und Gott, wie wir das zum Überfluss an Christus sehen, wie er ruft: Mein Gott, mein Gott, Matth. 27; aber es muss also sein, das ist die Art des neuen Testaments, welche uns Christus mit seinem Exempel angewiesen hat . . . gleichwie ein Arzt, der die Purgation zuvor einnimmt, um dem Kranken ein unverzagtes Herz zu machen“ (Fol. 26b). Das ist der Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Testament: die Väter sind selten bis zum Tod verlassen worden (Psalm 106, Deut. 32). Aber im Neuen gilt das Sterben und die Haut ganz ausziehen. Doch gehören Abel und etliche der Alten auch in das Neue Testament; aber es nicht so gemein gewesen, bis der Herr selbst den Weg gebahnt hat. Er ist der erste ge-

wesen, der ganz verlassen war bis in den Tod. Das ist die höchste Anfechtung, dass Gott selbst scheint gegen uns zu sein (26b, 27a). —

Vom Amt Christi spricht das nächste Kapitel. Dieses ist, Gericht und Gerechtigkeit zu wirken auf Erden; in diesen zwei Worten ist die ganze heilige Schrift begriffen. Hier ist Franck ganz in seinem Fahrwasser. Denn aus diesem Wort ist zunächst zu ersehen, dass noch keine Gerechtigkeit auf Erden ist: die Welt ist eine rechte Bubenschule des Teufels. „Man sehe alle Chroniken an, wie viele christliche, gerechte, weise Könige und Obrigkeiten von dem Anbeginn an bis jetzt gewesen sind, gewiss so viel als Gründe bei dem Teufel, auch die man für fromm und klug hat gefunden, denn ob sie wohl weltweise und scharfsinnig gewesen sind, so sind sie doch allesamt eitel und lügenhaftig befunden und Feinde der Wahrheit.“ Es folgen Beispiele: die allerklügsten Kaiser wie Hadrian, Trajan, Diokletian, von denen die ganze Welt Gesetze entlehnte, verfolgten doch das Evangelium. Ahas und andere jüdische Könige regierten wohl, und haben doch Gott verachtet. „Unsere Kaiser, Fürsten und Könige mochten ihnen das Handwasser nicht reichen, so klug sind sie verfahren. Die weltweisen Römer haben durch ihre Weisheit alle Völker unter sich gebracht, und nichts destoweniger Christus verfolgt und damit bewiesen, dass ihre Weisheit vor Gott eins lautere Gauklerei und im Grund nichts gewesen ist, als ein abenteuerlichee Affenspiel“ (27b, 28a). — Im zweiten Teil ist von der Aneignung der Gerechtigkeit Christi die Rede. Hier stellt Franck das Dilemma auf: wird der Christ durch das heilige Kreuz oder durch den Glauben gerechtfertigt? Die Antwort ist: je nachdem: durch beides, oder durch keines von beiden Denn wirkende Kraft ist Gottes Gnade, nicht Glauben, noch Werk noch Kreuz. Glaube und Kreuz sind die Mittel: der Glaube ist die Münze und die Bezahlung, wofür man die Gnade kauft und den Arzt bekommt, aber das Kreuz ist das Mittel und die Medizin, damit der Arzt heilt. „Aber der Glaube ist das Hauptstück, welches uns die Gnade verschafft“; daher ihm Paulus überall mit Recht die Rechtfertigung zuschreibt. Der Glaube ist das Geld, um das man im Reich Christi alle Dinge kauft — und hilft doch eigentlich Geld nicht vor Hunger und Durst. Wie das Geld labt, so rechtfertigt der Glaube. Wer den Glauben hat, hat Gott in der Kiste. Der Glaube zwingt Gott, dass er sein Lied singe (30b, 31a). — Auf zweierlei Weise wird die Gnade missbraucht: von den einen mit falschem Vertrauen auf die Gnade, von den andern durch Verachtung der Gnade und Vertrauen auf die Werke. „Das sieht man nun augenscheinlich, das eine an den Papisten, das andere und ärgste an den vermeinten Evangelischen. Der Schaden

von diesen ist so gross und so tief eingerissen, dass ich besorge, dass er ohne grosse Veränderung der Welt nicht mag gebessert werden. Und das neue Papsttum ist eben so arg, wenn nicht ärger, als das alte, denn Glaube ohne Werk und Werk ohne Glaube ist ein Teufel. Da müssten die Prädikanten fleissig zuvorkommen und nicht also die Welt ewig mit dem Glauben, (welchen sie selbst nicht verstehen), liebkosen. Nun ist (leider) im Schwang ein ärger Papsttum (Gott erbarms) als das erste. Von diesen zwei Parteien und Geschlechtern der Menschen handelte Paulus zu den Römern 3. 4. 5. 6. 7. 8." (31 a—32 a). Die einen wollen zum Arzt erst kommen, wenn sie sich selbst rein gemacht haben; die andern haben an den Sünden ihr Behagen, damit nur Christus etwas zu thun habe und die Gnade noch mehr die Oberhand bekomme. „Christus will wohl Kranke und Arme haben, aber nicht solche, die ein Behagen an ihrer Armut und Bettlerei haben, sondern die von Herzen davor fliehen und davon ledig zu werden suchen" (33 a). — Christus zur Rechten des Vaters sitzend regiert sein Reich, „darum soll man ihn lassen ohne Aufhalten über alles mit seiner Gnade und seinem Szepter gegenwärtig sein, nicht dafür halten, als sässe er da oben ledig und beschickte das Seine und liesse sich die Engel auf der Laute spielen und uns das Unsere beschicken" (33 b). — „Einen König und Gott haben, ist nichts anderes, als dass wir selbst das Nichts sind und Gott in uns alles ist; in diesen zwei Worten wird die ganze Summa des christlichen Lebens ausgedrückt, dazu des Königs Amt. Denn darin, dass er Gott ist, ist er gut, nimmt uns auf, zieht uns zu sich, erfüllt uns mit seinen Gütern, das ist, er rechtfertigt uns und das ist er dem Geiste. Darnach ist er ein Richter und König, darin, dass er uns von der Welt und uns selber führt und von allem Bösen, das ist, er urteilt und räumt unsere Feinde aus dem Weg, und das ist er dem Fleisch. Denn der Mensch ist Fleisch und Geist. Dem Geist ist er Gott und gut, dem Fleisch ein König und Richter, regiert das mit der eisernen Rute . . . und wirft uns auf einen Haufen zu einem Kuchen, dass er das wieder neu formiere und nach seinem Willen bilde und gottförmig mache" (33 b). Erst im ewigen Leben wird das Reich Christi nicht mehr bloss im Glauben und Hoffen stehen, sondern in der That und Wahrheit. „Der Mensch muss erst christförmig sein, ehe er gottförmig werden kann, dass ist: alle fleischliche Lust und Leidenschaft muss erst inwendig in dem Grund der Seelen getötet, getauft, zertreten und begraben sein, bevor der Morgenstern, Gottes Art, Licht und Wesen, seine Liebe, Gottheit und und sein heiliger Geist in uns kommen mag. Christi Amt muss vor des heiligen Geistes Werk angegriffen werden und begonnen; wir müssen vorher Christum

angreifen, als einen König, der uns zurüste [*faetsonnere*] und schmücke, ehe wir Gott angreifen" (34a).

Daran schliesst sich Kapitel 9 an „Von Christi Sieg und Triumph und wie er Sünde, Tod, Teufel und Hölle überwunden hat und wir in ihm, auch wie er uns von der Welt erlöst hat und für uns gestorben ist und für sein Reich genuggethan [*voldaen*] hat". Die Erörterung geht von Eph. 4, 8 aus. „Beherziget durch Gott diese Worte wohl, die gebe ich euch auf das tiefste zu bedenken. Die Auslegung ist kurz die: Christus ist in die Höhe gefahren, um mit seinem Regiment überall zu sein. Er hat die Gefangenschaft gefangen: was uns plagt, Gesetz, Sünde, Tod, Teufel und Hölle, hat er als Raub mit sich geführt. Dass diese unsere Feinde sind, dess gab uns unser Gewissen als 1000 Zeugen Zeugnis." (Fol. 34.) Dann wird von der Art gesprochen, wie dieser Sieg Christi errungen wurde. Christus hat den Teufel überlistet, indem er sich mit Fleisch umkleidete. Denn Christus wollte ihm die Gefangenen nicht mit Gewalt nehmen gegen Gott, Ehre und Recht, sondern mit Recht und „Füglichkeit" [*ghevoeghelijckheydt*],[1]) wie auch Adam sich frei vom Teufel fangen liess. So erhoben Teufel, Sünde, Gesetz und Tod Anspruch an den Unschuldigen, und „verbrannten" sich an ihm. So hat Christus den Teufel mit dem Teufel, die Sünde mit der Sünde, das Gesetz mit dem Gesetz geschlagen. „Dass sie Christum als einen Erzbuben gefangen hat, macht die Sünde zunicht und ist der Sünden Sünde, die sie nimmermehr büssen kann." Das will die Schrift sagen mit den Worten „er hat das Gefängnis gefangen". Gift vertreibt Gift (Fol. 35).

Aber was Christus für uns gethan hat, muss er auch in uns thun. Was soll er in uns thun? „Gewiss nicht auf dem Schachbrett spielen, sondern thun, was seiner Art ist und was er in seinem Fleisch gethan hat, nemlich für die Welt ein Gräuel und Auskehricht sein, das Gesetz erfüllen, das Fleisch töten, Sünde, Tod und Teufel überwinden." Wir brauchen dabei nichts zu thun, nur zu feiern und still zu halten. Ein Christ thut nichts, denn leiden: er ist frei vom Gesetz, wie den Baum kein Gesetz zwingen kann, Frucht zu bringen (36b, 37). — Dann folgt wieder in langer Ausführung: Christi Genugthuung hat keinen Wert, wenn wir sie nicht in uns aufnehmen dadurch, dass wir mit Christus leiden. Auch sie ist voller Klagen „Sehet meine Brüder, wie die Welt das Pferd

1) Franck giebt mit dem Wort das „convenientia" der bekannten dogmatischen Theorie wieder, deren Motive er hier benützt. Vgl. Baur, Die christliche Lehre von der Versöhnung, 68 ff., 84 ff., 226 ff. Für den ganzen Zusammenhang ist auch an ähnliche Ausführungen bei Luther zu erinnern.

von hinten aufzäumt und die Schriftgelehrten so gar nicht wissen, was die christliche Freiheit ist“ (39a). —

Die nächsten Kapitel sprechen von den Gütern, die uns im Reich Christi zu Teil werden. Zunächst Kapitel 10 „von dem Frieden, der Sicherheit und Freude im Reich Christi.“ Auch hier fällt der Nachdruck darauf, dass diese Güter innerliche sind, vor der Welt verborgen, ja in ihr Gegenteil verkehrt: vor der Welt sind die Christen nicht sicher, vielmehr man treibt sie von Haus und Hof (43b); man tastet ihre Ehre an; die Frommen müssen immer der Welt *aerswisch* sein (44a). Sodann Kapitel 11 „Von der Christen Herrschaft, wie sie nun in Christo ihrem König Herren sind über Sünde, Tod, Teufel und Gesetz, und ihnen alles unter den Füssen liegt, Freund, Feind, Welt und Herrschaft. Röm. 8“. Unsere Herrschaft ist nach dem Geist, nicht nach dem Fleisch „wie es das gemeine Volk versteht und die dummen Prädikanten ihm haben eingepflanzt und darüber sie untergegangen sind“ (45b).[1]) Den Christen gehört die Welt, insofern als ihnen alles dienen muss. Durch die Sünde ist der Mensch ein Dieb an den Kreaturen geworden, er hat sich dessen angenommen, was nicht sein ist, aber die Kreaturen dienen ihm nicht, weil er sie mit bösem Gewissen benützt. Die Welt ist wohl auswendig den Gottlosen gegeben, aber nicht inwendig; bei den Christen ist es umgekehrt. Damit dass Paulus das Götzenopferfleisch zu essen erlaubt, zeigt er, dass die Christen Könige über alle Kreaturen geworden sind, und ihnen alles dienen muss, auch ihre Feinde. Die Welt muss unser Liedchen singen und wie ein Eigenmann uns dienen; wenn sie uns verjagt und tötet, hilft sie uns von dem Fleisch, unsrem Feind. Und in ähnlicher Weise müssen uns weiter Teufel, Sünde, Gesetz dienen. Zum Beweis für das letztere wird u. a. angeführt: „Da läuft einer von Weib und Kind, verlässt Vater und Mutter, welches alles gegen das Gesetz ist und doch in den Heiligen ohne Sünde ist, denn sie sind also mit dem Gesetz vereinigt, dass es ihnen gerne weichet und ob sie schon über die Kreide treten, darf es sie nicht verklagen und eine Kraft der Sünden sein, denn es hat sich an Christus vergriffen“. Aber diese Herrschaft ist ein Herrschen „in Christo“. „Merkt: ich sage immer „in Christo“, das ist wenn Christus in uns ist und wir in ihm. . . . Das Reich Gottes in uns . . . ist nichts anderes als das innerliche Wort, das wir mit der Kreatur bedecken und erdrücken, so dass es zu seinem Werk nicht kommen kann. Ja das Reich Gottes ist das Bildnis Gottes in uns, in welchem

1) Franck denkt an den Bauernkrieg.

wir nach Gott gebildet sind, das göttliche Wesen in uns, nennet es zugleich das Gewissen, den h. Geist in uns, das Würmchen, das uns nagt und um die Sünde straft“ (46—48). Ebenso sind wir Herren auch des Todes. Immer gilt das nur „im Geist“, im Urteil der Welt oder der „Vernunft“ ist das Gegenteil der Fall. Der letzte Grund dieses Widerspruchs ist, dass wir aus Geist und Fleisch als aus zwei verschiedenen Naturen zusammengesetzt sind. Der Christ ist „aus Himmel und Erde, Fleisch und Geist, Tod und Leben, Feuer und Wasser zusammengesetzt und von zwei entgegengesetzten Naturen wie ein Käs zusammengepresst, also dass er seines selbst grösster Feind und Freund ist, entsagt sich selber in der Taufe, hasst sich selbst und sein Leben . . . wiederum ist er den Engeln gleich und ein gottförmig Bildnis, beminnt sich selbst in Christus“ . . . (49b).

Unmittelbar an Kapitel 11 schliesst sich Kapitel 12 an: „Von der Christen Freiheit und Adelstand im Reich Christi, wie sie in Christo Freiherren sind über alle Dinge.“ Dass in diesem Reich Freiheit herrschen und Moses aufhören solle, haben die Propheten lang zuvor gesehen und der Lehrer der Epistel an die Hebräer (nachher Fol. 52 a „Paulus an die Hebräer“) weist es fein nach. Hier will der heilige Geist selbst Lehrmeister sein, er braucht kein Gesetz, um die Leute fromm zu machen. Das Fleisch bleibt ewig unter dem Gesetz, darum gehört es nicht in den Himmel. Das Gesetz ist nur für die Ungerechten da. „So die Welt fromm wäre, brauchte man weder Henker noch Galgen, keine Obrigkeit, Spiesse noch Schloss“; man hat sie nötig, weil die Welt eine „Mördergrube und Bubenschule“ ist. Willige Pferde braucht man nicht zu spornen, gute Äcker nicht zu misten. Der grosse Haufe missbraucht die christliche Freiheit und zieht sie auf den Leib, welcher des Kaisers und den Gesetzen unterworfen ist auch in den Christen, wie Christus den Zoll giebt Matth. 16 und uns lehrt, allen menschlichen Ordnungen unterthan zu sein. Der Mensch gehört in zwei Reiche: nach dem Fleisch unter das Gesetz und den Kaiser, da giebt es keine Freiheit, nach dem Geist in das Reich Gottes, da gilt: Gedanken sind zollfrei, „wiewohl die Tyrannen nun . . . . Gott in sein Scepter fallen und die armen Leute unverhört um des Glaubens willen jämmerlich zerreissen, martern und verbrennen“. Gott wird sie bald lehren, bei dem Schwert zu bleiben, das leiblich ist (51). — Schon in diesem Kapitel war einmal angedeutet, dass die Kinder des Lichts nicht bloss keines Gesetzes, sondern auch keines Buchs und keines Predigers bedürfen (51 a). Das wird weiter ausgeführt in Kapitel 13: „Wie in dem Reich Christi kein Buch, Schrift oder Predigt sei, sondern des heiligen Geistes ist es alles, Schrift und Lehre“. Predigt, Schrift, Bücher sind toter Buchstabe und Fleisch; sie weisen

uns an, wie wir sein sollen, aber geben nicht die Kraft. Darum hat Christus die Apostel nicht lehren können, sondern von ihnen müssen scheiden, und die Sache dem Geist befohlen, Joh. 16. Auf den Pfingsttag haben alle Bücher und Gesetze aufgehört. Des Geistes Amt ist nicht, Gesetze zu machen, wie ihm die Konzilien bezeugen, sondern Gesetze frei abzuthun und Bücher und Schriften aufzuheben. Zwar sind Buch, Schrift und Predigt „dienstlich und nicht zu verachten, aber sie geben Christus nicht, sonst wären die Schriftgelehrten die Allerheiligsten und das Sprüchwort wäre falsch: Die Gelehrten die Verkehrten.“ Viele geben der Schrift zu viel zu, gegen Paulus: der Buchstabe tötet. Wer vom Geist nicht gelehrt wird, dem helfen alle Bücher nicht, wenn er schon ewig läse, schriebe und Predigten hörten. Aber er lehrt nicht anders, denn in der Schule Christi, in der höchsten Not, wenn wir den Kreaturen und uns selbst entsagen. „Es gilt nicht, dass man das Evangelium auf der Laute spielt, darnach tanzt, davon singt und sagt, sondern in der Stille und Ruhe geht der heilige Geist der Weisheit ein, wenn der Mensch in Furcht und Beben steht.“ „O wie weit ist die Welt verirrt [*verdoolt*], die meint, wenn sie nur in die Kirchen dringen, viel hören und lesen, so komme der heilige Geist aus dem Gehör. O nein, wer es von dem Vater hört und lernt, der allein kommt zu Christus, aber der Vater ist der Geist selber .... Das äusserliche Gehör thut auch wohl etwas dazu, aber es ist das Gehör nicht, wovon der Glaube kommt, Röm. 10, sondern das innerliche Zuhören und Stillehalten des Geistes und Herzens zu dem Geist Gottes in der Stille und Schule aller Gelassenheit. Darum die Christen Gottgelehrte und nicht Schriftgelehrte heissen, Johann. 6 (52 b, 53 a b). Der Geist wirkt sein Werk in den Gläubigen langsam, nicht in einem Augenblick, er löst uns allmählich von den Kreaturen los. Wie langsam ist es bei den Aposteln gegangen! Darum soll sich niemand an der Christen Schwachheit stossen. „Das ist gegen die, die da sprechen, sie wollten gerne einen Christen sehen, sie wollten wohl einen Sack voll Erbsen verwerfen, ehe sie einen sollten treffen, sie wollten lauter Paulus und Marias haben .... sie gedenken nicht, dass Christus mehr Fleisch als Bein hatte, das ist mehr Schwachheit als Stärke und dass das Reich Gottes ein Hospital ist, darin mancherlei Sieche liegen.“ Das Reich Gottes wird verfehlt, wenn man verlangt, es sollen nur ehrbare, keusche, heilige Leute darin sein. Es ist ein Kampfstück Gottes, dass einer heute ein Engel und morgen ein Teufel ist, Matth. 16. (53 b, 54 a). — Bücher zu schreiben ist nicht nach dem Neuen Testament, sondern zu predigen mit der lebendigen Stimme, wie Christus that. Aber jetzt ist des Buchschreibens kein Ende. „Und

ist fürwahr ein scharfsinniger Teufel unter dem Schein eines guten, damit hält man die Leute auf von der rechten heiligen Schrift und verlieren Zeit, Geld und Geist in diesen leeren Muschelschalen.“ Auch schreibt die Mehrzahl nicht aus Eifer der Wahrheit, sondern aus Ehrgeiz. Damit wird dem gemeinen Volk, das immer gern etwas Neues hört, der Mund aufgesperrt. „Also ist in diesem neuen Papsttum die Schrift wiederum auf's Neue von ihrer rechten Art gezogen, und auf eine andere Seite gebogen. Niemand vertraue nun irgend einem Menschen über die Schrift, sondern trinket selbst aus dem springenden Brunnen und nicht aus anderer faulen Gossen, das wäre das Sicherste und mein Rat.“ Die Kommentarien machen nur die Schrift düster; jeder legt sie nach seinem Kopf aus. „Der eine sagt blau, der andere grau, man sehe Buceri Evangelisten gegen die Postille Lutheri und die Psalmen des Pomeranus gegen die Lutheri,[1]) da sieht man, wie sie uns um den Dreck leiten. Ich schweige von den 1000 Köpfen vom Sakrament. Die Welt will doch betrogen sein, dazu helfen tapfer die Schriftgelehrten und die Welt ist nun und allerwege von den Gelehrten betrogen gewesen. Ich bitte um Gotteswillen, niemand kehre sich zu meinen noch zu andern Schreiben, sondern eile selbst zu dem Brunnen, daraus wir getrunken haben.“ Ein Spruch steht unter einer Auslegung wie eine Rose unter den Dornen, ein Schaf unter den Wölfen. „Ich fürchte mich ganz vor den Auslegungen, sie haben mich vorsichtig [*omsichtich*] gemacht. Wer sich aus der Schrift nicht belehren kann, kann sich auch aus den Kommentarien nicht. Das Sicherste ist, auf Gott zu lauschen, was er in euch spricht in der Stille, in deinem Grund.“ Das Bestreben, das Lesen der Schrift leicht zu machen, ist falsch: mit Mühe sollen wir selbst in ihr suchen; jeder muss selbst den Schatz finden. Wer selbst nicht fischen will, muss die Fische entbehren. „Man hat in den ersten Zeiten die Schrift nicht also ausgelegt, ja man ist nicht so vermessen gewesen. Ich meine, Origenes ist der erste gewesen. Was ein jeder geschrieben hatte, das hatte er für sich selber geschrieben, wie wir an Theophilakto und Cypriano und mehreren anderen sehen.“ Wenn Christus zu den Schriftgelehrten sagt: ihr meint, ihr habt das Leben in der Schrift, so ist es spottweis gesagt: ihr macht einen Abgott, wohlan fraget euren Abgott, er giebt Zeugnis von mir.

Das lebendige Wort ist ein viel besseres Mittel des Geistes als das geschriebene. (55 a b). — Noch einmal wird ausgeführt, dass die Bedeutung des geschriebenen Worts darauf eingeschränkt ist, dass es uns spüren und gewahr

1) Vgl. RE. III³, 528, 19 ff., 607, 54 ff.

werden lässt, was schon zuvor in uns ist. Und insofern ist es uns nützlich: Wenn mir einer anzeigt, dass ich, ohne es zu wissen, 1000 Gulden habe, so thut er mir soviel, als ob er sie mir schenkt. Aber gebunden ist Gott an das äusserliche Wort nicht. „Ich achte immer, dass die nicht alle verdammt sein sollen, die dass äusserliche Wort nicht hören, noch die Schrift lesen können, besonders weil der heilige Geist überall das Pfand, Siegel und der Schulmeister im Reich Gottes wird genannt.“ „Bücher und Predigten machen noch kein Wesen im Menschen, sondern der heilige Geist.“ „Das Evangelium ist ebensowohl ein toter Buchstabe, wie das Gesetz, soweit es schriftlich verfasst ist und äusserlich gepredigt wird.“ „Die Schriftgelehrten meinen, es kommt alles von aussen durch ihr Feldgeschrei und Getrommel der Worte. Aber da geht das Sprichwort im Schwang: Viel Geschrei und wenig Wolle“ (56 a b, 57 a).

Während Francks Äusserungen in diesem Kapitel lebhafte Farbe zeigen, biegt Kapitel 14 wieder in die breite, durch viele Bibelstellen sich fortbewegende Strömung ein: „Wie das Reich Gottes ein Reich der Gnade und Barmherzigkeit sei und kein Verdienst noch Ruhm darin gelitten werden mag.“ Diese Gnade schliesst auch aus, dass wir andere verurteilen. Man sollte Christum den Herzog also vorbilden, dass er keinen Menschen verwerfe, wie schwach er auch sei (59 b).

Der Person Christi wendet sich Kapitel 15 zu: „Wie das Reich Christi Christo dem König auf den Schultern liegt und was seine Name sei.“ Es ist eine Erklärung von Jes. 9, 6. Daraus ein paar Einzelheiten. Die Herrschaft liegt auf seinen Schultern: „Die Könige der Erde leben von ihres Volks Zinsen, Renten, Geld und Zöllen; aber wir leben von unsrem König, er giebt uns, was wir brauchen“ (60 b). Christus ist der „rechte Atlas“ (61 a). Was die Erklärung der Titel „Wunderbar“ u. s. w. angeht, sagt Franck, hier behage ihm Luther in der Postille nicht übel (61 b). Gegen den Schluss des Kapitels wird die Dauer des Königreichs Christi in Parallele gesetzt zur Vergänglichkeit der irdischen Reiche. „Das Scepter Judä ist weg, der Perser Reich ist auch dahin und ist nun ein Feld, da Troja gestanden hat. Mit dem römischen Reich geht es auch dem Abend zu.“ Ein Christ dagegen richtet in der Asche erst das Haupt auf, wie ein Phönix. Mit der Anführung Luthers schliesst das Kapitel: „Das sind beinah die Worte Martini von diesen Namen, die mir herzlich wohlgefallen, wollte Gott, dass er sich selbst überall gleich wäre“ (66 a). Eine Vergleichung mit Luthers Predigt über Jesaja 9, 1—7 in der Kirchenpostille (W. W. E. A. I. Abt. Bd. 15, p. 87 ff.) zeigt sofort, dass Franck nicht bloss die meisten Gedanken, sondern auch viele Sätze, ja ganze Abschnitte wörtlich oder beinahe wörtlich aus Luther übernommen

hat. Gestrichen hat er alles, was an die gelehrte Exegese anklingt, die Bemerkungen Luthers über den Sinn des Grundtextes u. s. w Vielfach hat Franck Luthers Sätze noch weiter ausgeführt.

Kapitel 16 ist überschrieben: „Wie Christi Reich unter den Feinden und Wölfen liegt und täglich Anstoss hat, doch allzeit oben liegt und triumphiert."

Man kann nicht alle Künste des Teufels aufzählen, der sich wie Proteus verkehrt, um uns zu überlisten. Die Welt buhlt um uns mit ihren Bildern, die müssen wir aus unsern Augen setzen und fleissig von uns weisen und auf unsere Feinde sehen, wie sie auf uns mit Falkenaugen, und Acht haben auf den Teufel wie ein Falk auf die Tauben (66b). Dieser Streit hört nie völlig auf, so lang wir im Fleisch sind; wir überwinden die Sünde nie ganz. Auch die Heiligen sündigen nur insofern nicht, als sie nur mit Widerstreben in das Böse einwilligen und nicht in der Sünde fortfahren. Aber im übrigen müssen auch sie um Sündenvergebung bitten. Die Welt und Vernunft meint, im Reich Christi sei eitel Heiligkeit; aber das gilt nur vor Gott, der den Seinigen den Streit als Überwindung anrechnet. Aber vor der Welt fallen sie bisweilen und diese nimmt dann daran Anstoss (67ab).

Die Fortsetzung giebt Kapitel 17: „Von den Waffen, Streit und Sieg in dem Reich Christi und wie der König allzeit zu Felde liegt." Es ist ein Streit, der nicht mit Gewalt, sondern mit geistigen Waffen auszufechten ist. So hat auch Christus gesiegt, indem er seine Feinde an sich hat die Hörner abstossen lassen, sich selber hat aus dem Sattel werfen lassen und mit Geduld überwunden hat. So dürfen auch die Christen nicht streiten — es soll ja nichts ihr eigen sein, und die Ursache alles Streits in der Welt ist der Zwist um mein und dein (68ab). Individuelleren Charakter tragen hier nur die Ausführungen über die Religionskämpfe, den Streit um die Gottseligkeit, an dem die Gottlosen sich beteiligen. Hier streitet Christus scheinbar auf beiden Seiten, denn auch jene wenden ihn an, „heissen den Christen einen verlogenen abfälligen Mammelucken und verbrennen den frommen Ketzer um Christi willen; also schlägt der eine Christus den andern tot." Diese Seite ist scheinbar stärker, auf ihr stehen die mächtigen, weisen und werkfrommen Leute, dazu die Vernunft und Meinung des gemeinen Volks; dazu der heiligen Märtyrer eigenes Fleisch, das sie vom Märtyrertum zurückhält. Aber Gott hilft zur rechten Zeit als ein adjutor oportunus der schwächeren Seite (69b, 70a). Des Christen Kriegsstück ist, dass er den Gegner sich mit eigenen Waffen schlagen lässt. Das wird durch viele Beispiele aus der Natur beleuchtet: nicht das Feuer schmelzt Gold u. s. w., sondern Gold

schmelzt sich selbst im Feuer. Dann tauchen hier ein paar klassische Erinnerungen auf: Man muss den Feind in seiner Heimat schlagen, „darum vermochten die Römer dem Gast Hannibal in Italien nichts abzugewinnen, wiederum vermochte Hannibal in Afrika auch nichts auszurichten und wurde allzeit von den Feinden zu Haus geschlagen, wie Titus Livius beschreibt“ (70b).

Den Schluss bilden drei kleinere Kapitel: Zuerst Kapitel 18 „Das Reich Christi hat keine Statt, Ort, Regel oder Sekte, es besteht auch in keinem Thun oder Laufen, sondern bloss frei in dem Glauben“. Daraus: Es macht uns kein Stand selig, sonst müssten es die thun, die Gott selbst eingesetzt hat, wie Judentum, weltliche Obrigkeit, Ehestand. Aber auch sie thun es nicht, denn es werden viel Buben darin gefunden (72a). Dann spricht Franck davon, dass im Reich Christi alle gleich sind und fügt bei: „wie wir davon ein besonderes Büchlein geschrieben haben“ (77a). Es kann damit wohl nur die „Gemeinschaft der Heiligen“ gemeint sein; folglich wäre dann letztere Schrift älter, als unser Traktat. — Am Schluss des Kapitels wird ausgeführt, wie allein in dem Glauben das Reich Gottes besteht, und auch hier wird beigefügt: „Davon haben wir sonst auch geschrieben, wie der Glaube keine Sekte noch Regel sei und dass das Reich Gottes in uns sei. Das lest, habt ihr Lust nach weiterem Bescheid“ (73b). Nun wird hier nicht auf eine bestimmte Schrift mit diesem Thema verwiesen, und der Gedanke selbst wird ja in den meisten Schriften Francks ausgeführt. Wäre jedoch eine bestimmte Schrift mit diesem Thema gemeint, so könnte wohl nur die Schrift „Was gesagt sei, der Glaub thuts alles“ in Betracht kommen;[1]) dann läge hier ein direktes Zeugnis für ihre Abfassung durch Franck vor, und weiter wäre ein Anhaltspunkt dafür gegeben, dass unser Traktat nach jener Schrift, die 1539 erschienen ist, geschrieben wäre.

Sodann Kapitel 19: „Von zweierlei Volk im Reich Christi, Schülern und Christen, Schwachen und Gesunden, Anfängern und Vollkommenen und wie der eine den andern nicht urteilt.“ Am Schluss kommt Franck darauf, dass es nicht auf unser Laufen ankommt, dass uns aber Gott auch nicht zwingt, und schliesst ab „davon auf ein andermal“ (75a).

Endlich Kapitel 20: „Wie Christus der König und sein Reich mit der Welt nichts gemein hat und ihre Gegenpartei und abgesagter Feind ist.“ Franck

1) Die Schrift trägt den Namen „Felix Frei“ (Exemplare in Berlin, Bonn, München, Staatsbibl.) Sie will zeigen, wie beide Aussagen der Bibel richtig zu vereinigen seien: Der Glaube thut es alles, er macht allein selig; und: Ein werkloser Glaube vermag nichts. Luther's Ausführungen, besonders in De libertate Christiana, sind stark benützt.

giebt den guten Rat: „Wenn ihr etwas verwirrt seid in Gottes Reich, so sehet es in dem Gegenteil in des Teufels Reich, darin ihr vielleicht [*by avontuere*] besser . . . bewandert seid, so folget frei a contrariis . . . und sollt finden, dass, was dort schwarz ist, hier weiss ist und wie es dort zugeht im Bösen, so hier im Guten". Der Teufel ist eine Figur Christi und Gottes Affe. Wer der Welt Gegenteil hält und weiss, der hält und weiss das Evangelium (75a). Dafür beruft sich Franck auch auf den Heiden „Cato": „Und Cato selbst, so er in der Wahrheit dafür gehalten hat und danach gelebt hat, so halte ich ihn wahrlich für einen Christen. Denn Gott hat sein Volk zerstreut unter allen Völkern. Wie lehrt er? Quod vile charum, quod charum vile putato . . . .[1]) Solche Theologie findet ihr bei allen Scholastikern nicht, wie bei diesem Heiden" (75b). Es folgt dann eine Reihe von Antithesen als Beispiele dafür, wie Christus und die Welt überall das Gegenteil sagen. Daran schliesst sich eine Verteidigung derer, die, weil sie der Welt Feind sind, als Ketzer, Schwärmer, Aufrührer gescholten werden. So schliesst der Traktat vom Reich Christi.

Der kleine Traktat „Von den Verheissungen des Neuen Testaments und von dem Reich Christi" wendet sich gegen das buchstäbliche Verständnis der biblischen Verheissungen. Franck stellt voran die Forderung geistlichen Verständnisses der Schrift; der Buchstabe und unsere Vernunft kann nicht entscheiden; Gott schreibt seine Handlungen viel tiefer in der Menschen Herz, als man auf Papier bringen und behalten kann. Viele sind gelehrt und schreiben viele Bücher, deren ganze Kunst doch nur in ihrem Gedächtnis besteht und nach aussen gerichtet ist. Von diesen giebt es jetzt einen grossen Haufen, von den andern, die innerlich vom Geist gelehrt sind, wenige.

Für das Verständnis der Verheissungen ist entscheidend, dass Christus überall im Neuen Testament als ein geistlicher König geschildert wird. Darum darf niemand von ihm ein irdisches Regiment erwarten. Die Juden betrügen sich selbst, wenn sie darauf warten. Dann wendet sich Franck gegen die Chiliasten. Wenn Christus den Seinigen das ewige Land des ewigen Lebens giebt, was soll er dann noch auf Erden in einem viel schlechteren Land fleischlich regieren? — Die Verheissungen in den Propheten von Christus gehören alle nicht den Juden zu, sondern den Christen, dem geistlichen Volk des neuen Bundes. Christus ist

1) Auch Luther hat das Schulbuch Cato sehr gerühmt. Es sei eine sonderliche Gnade Gottes, dass des Catonis Büchlein und die Fabeln Aesopi in den Schulen sind erhalten worden; nächst der Bibel gebe es keine besseren Bücher, als diese. Tischreden, W. W. E. A. 62, 459. Vgl. Weinkauff Alemannia VI, 72 f., 83.

die Summe aller Verheissungen, wer ihn hat, dem sind sie alle erfüllt. Eine buchstäbliche Erfüllung zu erwarten, ist Zeichen eines fleischlichen Sinnes. Nicht erst das Neue Testament, schon die richtig verstandenen Propheten selbst führen auf ein geistliches Verständnis der Worte „Israël, Juda, Tempel, Gottes Volk, Gottes Land" u. s. w. — Individuell ist die Polemik nicht gehalten; man merkt, dass Franck die chiliastischen Träume mancher Täufer vorschweben, aber es tritt dies nicht klar heraus. Die bezeichnendsten Stellen sind: Einige alte Lehrer, Schüler des Papias, Irenäus, Tertullianus, Lactantius, Apollinaris, Viktorianus [so] u. s. w. schliessen aus der Lehre des Papias und dem 22. Kapitel der Apokalypse, dass der böse Geist 1000 Jahre gebunden liegen soll und inzwischen die Heiligen mit Christus 1000 Jahre regieren. Aber der alte Papias, der diese Meinung auf die Bahn gebracht hat, ist dafür berühmt geworden, dass er die Lehre seiner Meister nicht recht verstanden und das Geistliche ins Fleischliche gedeutet hat, wie noch jetzt viele thun. Seine Schüler haben nicht bedacht, dass schon Paulus den Timotheus und Titus vor jüdischen Fabeln warnt, und dass man hier nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem Geist auslegen muss. Die 12000 Versiegelten aus jedem Stamm Israels Apok. 7 sind nicht wörtlich, sondern nach Apok. 7, 9 als grosse Schar zu verstehen. So ist es auch mit den 1000 Jahren. Ähnlich mit Math. 5, 41, 1. Kor. 14, 19. Darum verstehen die andern unter den 1000 Jahren in Apok. die ganze Zeit des Reiches Christi und sind nicht an die Zahl gebunden. Der böse Geist ist nun länger als 1000 Jahre gebunden und die Auferstehung der Gläubigen ist von der Auferstehung von dem Tod der Sünden zu verstehen, das ist die „erste Auferstehung". Der Text giebt zu verstehen, dass man diese Stelle von den 1000 Jahren nicht von der letzten Auferstehung zum Gericht auslegen darf. „Darum sind die 1000 Jahre zu schwach, um ein leibliches Regiment durch unsern Herrn Christus auf Erden zu beweisen, und diese Meinung ist von den christlichen Lehrern, denen Gott mehr Verstand und ein geistliches Urteil gegeben hat, nun vor langer Zeit verworfen und als unrecht bemerklich gemacht, und ihre Lehrer und Schüler haben davon einen Zunamen „Chiliastes millenariorum" erhalten." Wie könnte Christus auch die Toten zu einem leiblichen Regiment auferwecken! Damit tritt man der Ehre Christi zu nah: im Himmel ist Raum genug, und Freude und Fröhlichkeit genug, gegen welche alle irdischen Dinge zu klein sind.[1])

1) Über die „Ketzerei" der Chiliasten s. G. B. II, 110b: Etliche zu unsern Zeiten haben das auch fürgegeben, deren Irrtum verschwunden ist, Gott hab Lob, bei vielen. Auch als Meinung mancher Täufer merkt Franck den Chiliasmus in der Ketzerchronik an (ib. 197).

Der folgende kleine Traktat „Von der Erkenntnis Gottes“ führt in ähnlicher Weise Gedanken weiter aus, die schon im grossen Traktat ausgesprochen waren. Die Erkenntnis Gottes ist das ewige Leben. „Darum haben so viele davon geschrieben“ (83a). Dann folgen lange Klagen, mit Benützung vieler Bibelstellen, dass die Welt Gott nicht erkennt. Eigentümlich ist darin höchstens, dass ein paarmal klassische Reminiscenzen die biblischen Citate unterbrechen: die Menschen stellen sich Gott mit menschlichen Affekten behaftet vor, „also dichten auch die Poëten den Gott Jovem, welcher, da ihn Thetis suchte, nicht zu Haus war, sondern auf einem Bankett in Äthiopien“ (84 a). Es ist eine von Franck häufig angezogene Erinnerung. — Wie die Unkenntnis Gottes eine Wurzel alles Bösen, so ist die Kenntnis ein Ursprung aller Tugend, auch des Glaubens. Nachher wird freilich dann wieder, ächt franckisch, Glaube und Erkenntnis Gottes identificiert (84 b). Hier wird dargelegt, dass der Mensch Gott nur erkennen kann, sofern sich in ihm Gott selbst erkennt, und das ist nur möglich auf Grund des inneren Worts, das Gott bei der Schöpfung in den Menschen gelegt hat und unter der Bedingung, dass der Mensch dieses Wort in sich wirken lässt. Hier wo Franck sich um den Mittelpunkt seiner eigenen Gedankenwelt bewegt, findet sich mehr Originales, immerhin auch hier nichts, was in der Sache über die Ausführungen seiner Hauptschriften hinausgienge. Mehrmals finden sich im Text abrupte Stellen, die den Gedanken nahe legen könnten, dass der Übersetzer nach einer nicht ganz druckfertigen Handschrift übersetzt hat.

Blatt 86b folgt eine neue Überschrift „Von zweierlei Erkenntnis, der Schriftgelehrten und des Lichts.“ Die wahren Schriftgelehrten sind von Gott ohne Mittel gelehrt, die falschen haben ihre Weisheit aus der Schrift durch vieles Hören und Lesen gelernt, diese schöpfen aus dem natürlichen Licht, das sie dann Geist, aus der Vernunft, die sie Gottes Kunst nennen. Das ist ein eigenwilliges hartköpfiges [*coppich*] Volk, das viel von sich selbst hält. Eine weitere Überschrift folgt Blatt 87 b: „Wie man Gottes Kunst nicht aus Büchern studiert und wie die Erkenntnis Gottes nicht von viel lesen und hören kommt.“ Der Buchstabe der Schrift macht nicht besser, sonst müssten die Schriftgelehrten die besten Christen sein; alle Welt weiss, dass das Gegenteil der Fall ist. Auch ist die Seligkeit nicht an die Schrift gebunden, wie nützlich sie dazu sein mag. „Ich heisse auch mit vielen die verstandene Schrift einen Buchstaben, der dennoch tötet, dieweil und so lange als sie nicht im Herzen lebt.“ Der Mensch muss alle seine Kunst verlieren und in Gott versinken. Denn — mit Anklang an die Theologia Deutsch — alles Geteilte und Stückwerk muss dem Vollkommenen weichen (87 b). Daran

wird die Anweisung angeschlossen (88 a) „Wie man die Erkenntnis Gottes in der Gelassenheit studieren muss unter dem heiligen Kreuz und nicht aus der Schrift; auch wie man den Verstand und Geist in die Schrift muss tragen und nicht daraus holen.“ Auch hier klagt Franck immer aufs neue: Unsere Schriftgelehrten liegen mit ungewaschenen Händen Tag und Nacht in den Büchern; sie wollen Gott seine Kunst stehlen, gegen sein Wort und Willen .... „Nicht dass man kein Buch haben noch lesen soll und die heilige Schrift (die über alle Schätze wert ist) soll verwerfen und verstossen oder unter die Bank werfen; aber man soll keinen Abgott daraus machen“ (88 b). Ohne den Geist ist die Schrift eitel Finsternis, er ist der theseische Faden, der durch diese Wirrnis leitet (90 a). Hierin weiss ich Hilarium lib. 2 Trinitatis [1]) nicht zu verantworten und zu beschirmen, der durchaus meint, dass dies der beste Lehrer sei, der seine Meinung, Glauben und Geist nicht in die Schrift trägt, sondern daraus bringt und holt“ (90 a). Am Schluss sagt Franck: die Worte des Paulus, dass der Glaube aus dem auswendigen Gehör komme Röm. 10, 14 — es ist die Stelle, auf die sich die Reformatoren immer für die Behauptung von der Notwendigkeit des äusseren Worts berufen — und dass die Schrift um zu lehren geschrieben sei [nicht, um nur Zeugnis abzulegen, wie Franck will], Röm. 15, 4, 2. Tim. 3, 16, dürfen nicht wörtlich ausgelegt, sondern müssen nach 2. Kor. 3, 6 verstanden werden. „Davon ein andermal. Nun lasset also die Schrift bleiben eine Richtschnur, Winkelmass, Goldwage und Prüfstein und mit dem Lehrmeister unseres Glaubens, verstehe des Geistes, von Gott gelehrt und gegeben in der Stille unter dem heiligen Kreuz“ (90 b). Den Schluss bildet (91 a—92 a) unter besonderem Titel der kleine Traktat „Ein klarer Spiegel . . .,“ der jedoch nicht von Franck stammt (s. u.).

2. Der Traktat Von der Welt und Von der Gemeinschaft der Heiligen.

Die Vorrede zum Traktat von der Welt, des Teufels Reich stammt vom Herausgeber, die Sprache und die Gedanken sind dieselben wie in der Vorrede zum Traktat vom Reich Christi. Das Ganze ist von Anfang bis Schluss eine Lamentation über die Welt, des Teufels Reich; viele klassische Reminiscenzen sind eingestreut. Die Anrede wechselt, der Kreis der Zuhörer dehnt sich aus bis auf das geschlagene, zerrissene, betrübte Europa. Des Traktats wird erst am Schluss gedacht: er soll den Lesern dazu dienen, ihren Verstand zu schärfen, dass sie merken, wie die Welt Gottes Feind ist.

1) Die Stelle findet sich bei Hilarius De Trin. Lib. II nicht, Franck meint Lib. I. 18 (Migne X, p. 38 o.).

Der Traktat selbst beginnt ganz entsprechend dem Vom Reich Christi mit einer Definition. Die Welt ist nichts anders als Adam mit allen seinen Kindern, die noch Menschen und nicht durch den Glauben aus Adam in Christus versetzt sind; alle die noch Natur sind und nach der Vernunft leben, die noch „Fleisch" sind, nicht von sich selbst befreit, namenlos und willelos. Die Schrift, zu deren Verständnis diese Ausführungen dienen sollen, gebraucht oft das Reich für die Reichsgenossen, „continens pro contento"; also ist „Welt", wer unter der Herrschaft der Welt lebt; oft wird dafür Teufel, Mensch, Fleisch, Blut, Adam, Natur gesagt. Für den Gegensatz zwischen der Welt und Gott wird besonders auf Joh. 7 bis 10 hingewiesen. Damit steht nicht im Widerspruch, dass Gott die Welt geschaffen hat. Das, was er an ihr geschaffen hat, liebt er, aber er hasst ihr angenommenes Wesen, ihren Abfall (1a—2b). Dann unterscheidet Franck eine doppelte „Welt": eine äussere fleischliche, die Huren und Buben, Gotteslästerer, Wucherer, Aufrührer u. s. w., deren Thorheit offen am Tag liegt, und die unsichtbare geistliche Welt — der Teufel ist nicht eitel Fleisch, sondern auch Geist — das sind die Weisen und Vernünftigen; die, „von denen wir früher viel gesagt haben"; die Schrift nennt sie impii, darum hüte man sich vor allem vor dem, was die Welt als Gottesdienst aufwirft (2b).

Der Weg zum Leben führt durch volle Umkehr. „Die Papisten und die Evangelischen sagen nun zur Zeit alle, dass man muss neugeboren werden . . . aber wer thut es? Sankt Niemand". Aller Gottesdienst, den der Mensch thut und der nicht Gottes Werk ist, ist Welt und Fleisch, Konzilien halten, gemeine Kasten aufrichten, Hospitäler stiften, Kirchen bauen, predigen und disputieren, alles was die Welt für ein Heiligtum hält. „Summa, wenn sie sehr evangelisch zu sein meinen, so ist dennoch allzumal Fleisch und Teufel". Die Welt ist ein Schelm in der Kirche, wie im Tanzhaus, ja die Hypokrisie ist schlimmer als offenbare Sünde (3a—4a). Die schlimmsten Feinde des Reiches Christi sind die, die sich mit der Frömmigkeit schmücken, die Christus zugerufen haben „Crucifige, crucifige, Schrift, Schrift, Ketzer, Ketzer", die vermeinten Christen und Evangelischen. Die Prophezei vom Teufel und seinem Reich ist nicht im Papst völlig erfüllt, wie diese meinen: „Der Papst muss nun in allen Spielen sein und das Gelage bezahlen, als ob er den Braten allein aufgegessen hätte, der hat es nun allzumal gethan und ist allein der Teufel". Dagegen spricht Christus Lukas 13, 3 (4b bis 5a).

Den Inhalt der folgenden Ausführungen giebt (Fol. 5a) eine Überschrift an: „Von der geistigen Hoffärtigkeit, fleischlichen Sicherheit und Eigenliebe der falschen

Welt, das ist der Schriftgelehrten, Hypokriten, und Lügner [*geveynsden*], warum sie die ärgsten Leute auf Erden sind. Und wie die tugendhaftesten Weltheiligen die ärgsten Teufelsmärtyrer[1]) und die Weisen die grössten Hauptnarren sind". Auch hier kommt Franck immer wieder auf seinen Lieblingsgedanken zurück, dass die Bibel dem frommen Teufel über alles weghelfen muss, seine Schande bedecken und ihm Farbe geben, und auf die Klage, in der sein eigenes Schicksal fortklingt: „niemand kann mit ihnen übereinkommen, es sei denn, dass er ihnen ganz und gar recht gebe, und ihre Meinung für Gottes Wort anbete". Sie wissen ihren Hochmut gut zu verbergen, nennen sich jedermanns Diener, lassen Gott alle Ehre zukommen, und doch giebt es kein aufgeblaseneres Volk auf Erden. In allen Dingen wollen sie gesehen sein und den Vortanz haben. Widerspruch können sie nicht ertragen und rufen sofort: Mord! Ketzer! Schwärmer! Wer sie tadelt, lästert Gott, sie haben ja Gottes Wort. Von ihren Freunden lassen sie sich lobhudeln, damit ihr Ruhm in allen Winkeln der Welt erschalle. Ihresgleichen laden sie zur Mahlzeit, dagegen nicht einen Christen, der ihr Leben prüft. Ehe sie den Schwärmer sehen, riechen sie ihn über drei Strassen her, da ist er ihnen zu nahe und sie wünschen ihn an den Galgen, sind ihm so giftig feind, dass sie ihn ohne Schandnamen nicht nennen können[2]) (6a b). Man merkt, wessen Bild Franck bei dieser Schilderung vorschwebt: seine Ulmer Erfahrungen haben ihm diese bitteren Worte eingegeben.

Als zweite Sünde der Schriftgelehrten neben dem Hochmut wird die Eigenliebe gerügt (6b ff.) und hier wieder vor allem ihr Bemühen, den Fürsten zu gefallen (Franck denkt vor allem an Bucer). Auch hier sind die Gelehrten die Obersten in des Teufels Haufen. Jeder sieht die Fehler der andern und ist blind gegen seine eigenen. „Der Papst liegt jetzt allein auf dem evangelischen Volk, das ist ihm ein Dorn in den Augen. Der vermeinte evangelische Haufe liegt auf dem Papst, ohne Mass und Aufhören, als ob er allein der Teufel wäre. Keine Partei will leiden, dass man die Schrift, die von den Gottlosen klingt, auf sie deute, sie schieben es alles von sich und allzeit der eine auf den andern" (8a).

Die dritte Sünde ist fleischliche Sicherheit, die vierte Ehrsucht, hier der Ausdruck: „Die Ehrsucht steckt tief in den Alexandros und Trasones" (Fol. 10a). Die Prediger kommen ihrer Pflicht nicht nach, statt die Welt zu strafen, suchen

1) Vergl. Luther, An den chr. Adel W.W. E.A., 21, 326, Auslegung des Vaterunsers, ib. 172, vergl. auch 23, 324.

2) Franck denkt an die Art, wie Luther seine Gegner behandelte: Schwenkfeld — Stenkfeld.

sie ihre Ehrenplätze. „Helf Gott, es wäre besser, wenn wir derweilen geschwiegen und Mist geladen hätten“ (10b). Nicht bloss die Bischöfe, sondern auch die vermeinten Evangelischen sind ganz in weltliche Handlungen verstrickt; ein Beweis ist die weltliche Kleidung ihrer Frauen und ihres Hausgesindes. Wie kann der Christ predigen, der selbst in der Welt befangen ist? Wir begeben uns sogleich in den ehelichen Stand, als ob die Welt unsere ewige Heimat wäre. Alsdann ist unsre Predigt gefangen und unsre Zunge an den Lohn gebunden, wir mögen nimmermehr die Wahrheit frei aussprechen, die Sorge für Weib und Kind fesselt an die Welt (11a b). Das Evangelium will Märtyrer haben, aber diese Prediger bellen nur in ihrem eigenen Haus, wo sie sicher sind, auch predigen sie oftmals nichts als Vernunft; auch die Heimlichkeit, mit der sie vorgehen, zeugt gegen sie. Darum glaubt man an keinen Heiligen, wenn er nicht ein Zeichen thut. Und dabei verlangen sie noch, dass man, ohne zu prüfen ihnen glaubt, was sie selbst nicht beweisen können. Selbst das gemeine Volk traut ihnen nicht (11b, 12a). — Man darf die Schrift nicht auf ein Volk deuten; vielmehr wie Christus seine Jünger zerstreut hat unter allen Völkern, so hat der Teufel sein Reich unter allerlei Glauben, unter dem Papst, Luther, Zwinglius, den Wiedertäufern etc. Es ist Unrecht, dass man alle Schrift auf den Papst auslegt, der verziert nun alle Predigtstühle und ist der Predikanten heiliger Geist, der ihnen, wenn sie nichts mehr im Kropf haben und das Ührchen noch nicht ausgelaufen ist, Mund und Weisheit giebt. Dann beginnt man ein Liedchen von dem Papst zu singen, und wäscht sich mit des Papstes Unreinheit. . . . Es wäre nun einmal genug mit dem Papst getändelt, wir brechen viel ab und bauen nichts an die Stelle. Was hilft es, zu wissen, dass der Papst ein Bube ist, wenn wir nicht besser sind? (12a b).

Ein neuer Abschnitt ist überschrieben: „Dass die Weltweisen allzeit die grössten Feinde Gottes gewesen sind und noch sind. Auch wie grosse Thoren sie in den Augen Gottes sind und dass die Welt noch heutzutage will betrogen sein“ (13a). Hier wird von Franck neben der Bibel auch das Zeugnis der Chroniken angeführt, dass alle Weltweisen Narren sind, auch die grössten Kaiser, Hadrian, Diokletian, Trajan, deren Regiment alle Welt lobt und die doch das Evangelium verfolgt haben (13a). Auch nachher kommt Franck noch einmal darauf zurück, dass auch die heidnischen Bücher voll davon sind, dass die Gelehrten die Verkehrten sind; Franck führt eine ganze Anzahl römischer und griechischer Namen an, darunter Aristoteles. — Aufs neue wird hier der Gedanke ausgeführt, der in diesem Traktat immer wiederkehrt: der Teufel ist im Papsttum zu nackt

und offenbar geworden, nun hat er sich in einen evangelischen Teufel verwandelt, nimmt den Anschein der Gerechtigkeit an, um dann mit sieben ärgeren Teufeln wiederzukehren (15a). Im Geistlichen wie im Weltlichen will die Welt betrogen sein. Man muss allen Dingen eine Farbe aufstreichen, einen anderen Namen geben, sie nicht lassen, wie sie von Natur sind. Lässt man den Wein, wie er von Natur ist, so ist es ein saurer Landwein und taugt nicht. Ist die Ware gut, so will die Welt mehr haben als man geben kann. Darum muss man den Safran vermengen, Mäusedreck unter Pfeffer mengen und ich weiss nicht was unter den Ingwer; soll das Brot gut sein, muss es ausländisch heissen; so wenig wie ein Prophet, ist ein Brot in seinem Vaterland angenehm. Ebenso muss des Kaufmanns Gut, um verkauft zu werden, Venedisch Gut oder Mailänder Ware heissen (16a). — Und wie die Welt verkehrt ist, ist ihr alles verkehrt, die Wahrheit Ketzerei (17b).

Diese letzte Bemerkung leitet einen neuen Abschnitt ein: „Dass den Reinen alle Dinge rein, dagegen den Unreinen kein Ding rein ist, und dass dem Gott liebhabenden alle Dinge zum Besten dienen, auch seine Sünden, aber dem Gottlosen alle Dinge zum Nachteil gereichen, auch seine Gerechtigkeit und dass er zu allen guten Dingen unfähig ist“ (Fol. 17b). Über die Ausführung vergleiche man: Geist und Schrift, 220 ff. Hier tritt besonders klar der individualistische Standpunkt Francks hervor: die sittliche Wertung ist bei jedem wieder verschieden, denn sie haftet nicht am äusseren Thun, Sabbat halten oder brechen, Ehe eingehen oder auf sie verzichten, sondern allein am Gewissen des einzelnen. Die Erzählung des Codex Bezä zu Luc. 6, 5 wäre der treffendste Ausdruck dieser Ausführungen. Übrigens wurzeln auch diese in Gedanken Luthers (vergl. z. B. W.W. E.A. 53, 42 ff.). Doch fügt Franck seiner Gewohnheit nach die Berufung auf die Philosophen bei: „also ist aller Sachen Unterschied nicht in den Dingen, sondern in den Menschen, wie auch die Philosophen vor uns erkannt haben, sagend: wie ihr seid, so sind euch alle Dinge“ (19a b).

Der nächste Abschnitt, Fol. 25b—31a beschäftigt sich damit, was ein Gottloser sei (impius im Unterschied von peccator ein weltfrommer Mann) und wer ein Christ, ein gottseliger gerechter Mensch sei. Daraus einige Einzelheiten: Es giebt viele fromme Männer unter Türken und Heiden, denen viele vermeinte Christen nicht das Handwasser bieten können. „Lasset mir Cicero, Seneka, Sokrates, Plato, Numa weltfromme Leute gewesen sein, so sie nicht etwas mehr gewesen sind“ (26b). — Bei der Zeichnung der impii wird wieder deutlich auf die verfolgungssüchtigen evangelischen Prädikanten mit ihrer Heuchelei hingewiesen (vergl.

27b ff.). Dabei predigen diese impii von der Gottlosigkeit, wie im Papsttum die Barfüssermönche und andere falsche Propheten von den falschen Propheten (28b). — „Es ist kein seltenerer Vogel und Wildpret auf Erden, denn ein Christ“ (29a). „Die Neuen sagen, dass es ihnen um das Wort zu thun ist, um das man also martert, rädert, verkrüppelt, da es ihnen doch nur um ihr Gutdüncken zu thun ist“ (29b). —

Die Erörterung wird, immer mit scharfen Ausfällen auf den vermeinten evangelischen Haufen, der dem Teufel nachläuft, in dem Abschnitt Fol. 31a bis 36a fortgesetzt: „Was ein schnöd, bös, eitel Herz ist in der Schrift, dagegen was ein recht, aufrichtig Herz genannt wird.“ Die Ausführung bietet wenig originales, es sind ziemlich monotone Klagen über die Verdorbenheit des menschlichen Herzens, meist am Leitfaden von Bibelstellen. Am Ende des Abschnitts wird ausgeführt, wie das sündige Herz eine Ausrede hat. Sagt man: es gehört ein Bann in der Kirche aufgerichtet; oder: man darf keinen Ketzer verbrennen — überall findet es in der Schrift selbst Ausflüchte (35b).

Den Schluss des Traktats bilden zwei kurze Abschnitte: „Dass der Mensch, der gottlos, Fleisch und Welt in der Schrift genannt wird, blind, taub, sprachlos und dumm in Gottes Reich und vor Gottes Augen ist“ (Fol. 36a—38a) und: Alle Menschen sind allzumal Hypokriten und Lügner und vor Gott lebendig tot; auch dass die ganze Welt eine Sirene, Krokodil, Höllenschnecke [*helslecke*] und Katze ist, die vorne lekt und hinten kratzt“ (38a b). Der Traktat schliesst: „Soviel von der Welt. Gott sei Lob Amen.“

Der Traktat vom Pöbel ist eine Fortsetzung des Traktats von der Welt: wie der Titel Fol. 39a erklärt, ist der Pöbel die Versammlung der Menschen, die Christus, Johannes, Paulus die „Welt“ nennen, das vielköpfige Tier homo, der alte Adam. Auch diese Klagen über den Pöbel haben ihre Vorlagen wie in Ausführungen der Humanisten, so in Worten Luthers. Auch in seinen andern Schriften finden sich zahlreiche Stellen, in denen Franck seinem Abscheu vor dem Pöbel Ausdruck giebt.[1]) Vorangestellt wird anstatt einer Vorrede eine Inhalts-

1) Vgl. Enc. 1, GB 121b, Vorr. a 6b: Zweck der Chronik ist u. A.: zu zeigen „was die welt ist was dz vil köpffig thier, der gmein böfel, sein wankelbare art abconterfeit, wie ein vnsinnig rosend seuwisch wild vieh er sey“. GChr. Vorr. aa 5b, bb 3b, 215a. Par. A 2b, O 1b, 2a, V 5 b, h 7a, k 5b, 6a (nicht selten der bei Luther häufige, in der ganzen Zeit vielgebrauchte Ausdruck „Herr Omnes“). Ganz besonders eingehend die Ausführungen über den Pöbel im Weltbuch 21b, 37a ff. Hier giebt Franck einen Exkurs über des Pöbels Art,

angabe des Traktats, von Franck selbst herrührend (Fol. 40a b): Zeugnisse über den Pöbel in Worten der Schrift, heidnischer Weltweisen (Pythagoras, Cato, Plato) und Poëten („mobile mutatur", Virgil mit mehreren Stellen aus der Aeneis).

Auch dieser Traktat beginnt mit der Definition. „Pöbel" ist der grosse Haufe aller Menschenkinder, die den Adam noch nicht ausgezogen haben und noch nicht wiedergeboren sind (41a). Dieses vielköpfige Tier hat nicht bloss einen Leib, sondern auch Häupter, das sind die Lehrer. Zum Pöbel gehört jedermann, wer dem Gott dieser Welt dient, er sei Papst oder Mönch, Fürst oder Bauer. „Das sage ich gegen die, die allein den gemeinen ungelehrten Mann für den Pöbel achten", während doch die Führer und falschen Propheten dazu gehören (41a b; vrgl. W. 37a, 38). Der gelehrte Pöbel schmeichelt dem gemeinen, wenn dieser schwarz sagt, so sagt jener Kohle, was dieser weiss heisst, heisst jener Schnee. Unter alle Ellenbogen machen sie Kissen, damit sich der ungelehrte Pöbel darauf lege (42a). Gott fügt mit dem gemeinen fleischlichen Volk gottlose Könige und falsche Propheten zusammen, damit gleich bei gleich sei, der Deckel wie der Hafen, die Brühe wie der Salat (vrgl. W. 37b). Dies ist deshalb so eifrig zu sagen, weil gegenwärtig niemand „Adam" und „Welt" sein will, sondern alles fromm.

Dann kommen Schriftstellen über den „Pöbel", d. h. über die „Welt," das „Fleisch", die „Menschen" u. s. w. Franck meint (43a), er könnte wohl 2000 Zeugnisse beibringen von der natürlichen Menschen Art.[1]) Dann folgen noch besonders Belege dafür, dass auch die Mächtigen und Gelehrten von der Schrift zum Pöbel in diesem Sinn gerechnet werden. Sind doch auch in der Natur Haupt und Leib von derselben Art (43a). Dann folgen von Fol. 44a an die Zeugnisse der Heiden, Cato, Pythagoras, Plinius, Plutarch (vgl. W. 38b). — Man darf auch nicht einwenden, dass das Volk Christus nachfolgte; das war meist Naseweisheit; nur 120 sind von den vielen treu geblieben. Historien und Bibel zeigen, wie der Pöbel zufällt und abfällt, durchaus tyrannisch und wankelmütig ist. Hätte Gott nicht dem Pöbel in der Obrigkeit einen Zaum angelegt, einen Pfahl in diese rasende See gestellt, würde der Teufel im Pöbel los und ledig,

---

der sich vielfach mit unserem Traktat berührt; man kann diesen Abschnitt als einen Vorläufer des letzteren bezeichnen. Der Abschnitt ist überschrieben: „Von der angebornen eygnen thorheyt des vnstätten wanckenden bofels Herr omnes vnnd von des gemeynen mans (den Plato beluam multorum capitum nennt) eygentschafft natur vnd art." Vgl. W. 157b.

1) Auch der Abschnitt in der GA. 85b ff. von des natürlichen Menschen Art ist zu vergleichen.

wie im Bauernkrieg[1]) so wäre es um die Welt geschehen, alle Reiche lägen in einer Unordnung wüst auf einem Haufen (44 b, 45 a). Wie gefährlich dieses wilde Tier ist, dessen Häupter die Schrift den Antichrist nennt, zeigt sich daran, dass der Pöbel Christus und die Apostel, wie früher die Propheten getötet hat (45 a).

Ein neuer Abschnitt setzt Fol. 45 b ein mit der Überschrift: „Dass der wilde, vielhäuptige, thörichte, ungeregelte Pöbel (sich selbst überlassen) niemals Ehre erhalten hat, weder vor Gott, noch vor der Welt. Item dass das gräuliche fleischliche Tier voll Beweglichkeit, Aberglauben und Apostasie steckt, ja unbeständig und wandelbar allzeit blind und dumm, nicht weiss, worauf es lehnen und haften soll, noch was es glauben und annehmen soll und was nicht — Zeugnis der heiligen Schrift.“ Auch hier folgen Bibelstellen, mit einzelnen heidnischen Zeugnissen untermischt. „Ich will für meine Person lieber die Säue hüten, als den wankelmütigen Pöbel“ (46 b). Auch der Aberglaube des Pöbels wird berührt Bernhard Bredenbach, vor wenigen Jahren verstorben, ein Kämmerling und Dechant in Mainz, hat den Aberglauben der Schiffsleute beschrieben (46 b). Auch das Zeugnis des Erasmus gegen den Pöbel wird angeführt (48 b). Den Schluss bildet die Klage, dass der Pöbel gutes Regiment nicht ertragen kann, darum fügt Gott tyrannische Herrn und untreue Knechte zusammen.

Das ganze Thema hat für Franck darum besonderes Interesse, weil es ihm dazu dient, das Recht der Selbständigkeit des einzelnen Individuums, der Opposition gegen die herrschende Meinung speziell in religiösen Dingen zu begründen. Das Volk glaubt der Menge zu lieb und lässt die wenigen, die wirklich Christen sind, alles böse entgelten, was in der Welt geschieht. Immer sind die wenigen Gottesfreunde von der Welt gehasst und verfolgt worden.

Der Traktat Von der Gemeinschaft der Heiligen hat eine Vorrede, die nicht von Franck, sondern vom Übersetzer des Traktats geschrieben ist; sie ist sehr poëtisch und überschwänglich gehalten. Polemik fehlt. Von dem Traktat

1) Francks Beurteilung des Bauernkriegs GB. I, 272 ff. ist durch Besonnenheit ausgezeichnet. So sehr er Vieles in den sozialen Zuständen als Ungerechtigkeit erkannt und der Entstehung der Lasten, die auf den Bauern liegen, geschichtlich nachzugehen sich bemüht hat, verurteilt er die Empörung immer auf das Entschiedenste. Das Entsetzen über den Ausbruch roher Leidenschaft im Bauernkrieg teilt er mit Luther, aber er hat sich durch diese Eindrücke nicht abhalten lassen, eine gründliche Besserung der sozialen Lage zu fordern. Nach dieser Seite hin liegen mit seine wertvollsten Gedanken. Hier haben die „Schwärmer“ die Ideale aufrecht erhalten, die von den kirchlichen Reformatoren ursprünglich gleichfalls anerkannt waren, aber rasch bei ihnen zurückgetreten sind.

ist nur gesagt, dass er (*„het bœck van de ghemeynschap der Heyligen“*) Art und Natur der Heiligen Gottes breiter beschreibe und von den Lesern mit Andacht gelesen werden soll.

Der Traktat selbst definiert zuerst die Gemeinschaft der Heiligen oder den Leib Christi, als die unsichtbare Kirche und Gemeinschaft Gottes, die Versammlung aller Rechtgläubigen, aus dem lebendigen Wort Gottes geboren, das ohne Mittel aus dem Mund Gottes ausgeht, durch Geist und Glauben, Liebe und Friede verbunden. Ihren Ursprung hat sie in Gott oder Gottes Wort, darum ist sie geistiger Art, insofern sündlos und heilig. Denn soviel der Christ noch dem Fleisch lebt und Sünde thut, ist er nicht Glied an diesem Leib. Auch die Heiligen sind dem Fleisch nach nicht Christen. Aber, wenn sie auch Sünde haben, so thun sie nicht Sünde, sie leben nicht der Sünde (überall Berufung auf 1. Joh.). Als Kreatur ist der Mensch vom Fleisch geboren, da ist Gott sein Schöpfer, aber nicht sein Vater. Als Gottes Kind hat er nichts auswendig, kein äusseres Reich und Priestertum, sondern alles inwendig und unsichtbar im Geist. Der innerliche Mensch kann nicht sündigen, der äusserliche muss sündigen. Darum ist diese Gemeinde nicht „fingerweisig“, sondern unsichtbar, wie die Engel, die man nur im Glauben sieht; ja noch mehr als diese, denn die Christen sind aus Gott geboren, die Engel nur nach Gottes Art geschaffen. Auch einige erleuchtete Heiden haben erkannt, dass man den rechten wesentlichen Menschen nicht sieht, sondern nur den äusseren Menschen, des inneren Kleid und Decke (Beispiele: Anaxarchus und der Henker, der Philosoph von Aurelius aufgefordert, sich malen zu lassen — ein „Bild des Bildes“). Ist die christliche Gemeinde ganz geistlich, so kann ihr nichts Äusserliches nützen oder schaden, insofern können Christen nicht getötet werden. Und wie Gott keinen Namen hat, so auch ein Christ und Gottes Gemeinde; der Name macht Unterschied, zwischen Christen ist kein Unterschied (Fol. 53^{a}—56 ^{b}).

Damit werden wir sofort in den Gedankenkreis der „Gemeinschaft der Heiligen“ eingeführt: der Nachdruck fällt darauf, dass im Gegensatz zu allem äusserlichen Kirchentum die Gemeinde der Christen eine rein geistige, unsichtbare Grösse ist und bleibt. So gehört dieser Traktat näher mit dem Reich Christi, als dem vom Reich der Welt zusammen.

Eine wichtige Frage wird im zweiten Abschnitt berührt: „Gleichwie der gemeinnützige Gott nichts eigenes, sondern alle Dinge mit allen gemein hat und nicht sich selbst, sondern aller Menschen Bestes und Seligkeit sucht, also auch alle Christen, also alle Kreaturen“ (56 ^{b}). Im Vorbild Gottes spielen die Natur-

kategorien und das ethische Verhalten immer durcheinander; einerseits „Gott hat sich in die Naturen ausgegossen“, die Kreaturen sind „nichts als ein Gedanke und Gespür Gottes“, andererseits „Gott ist die selbstlose Liebe“. Klar ist die Konsequenz: „Eigentum ist gegen die Natur.“ Alle Kreaturen dienen nicht sich sondern andern, die Sonne mit ihrem Schein, der Baum mit seiner Frucht, die Kuh mit ihrer Milch, die Henne mit ihren Eiern. Selbst der Tod der Geschöpfe kommt den Menschen zu gut; so gemeinnützig sind sie. So ist die Kreatur unser Lehrmeister, für den Gläubigen eine Bibel, wir können von ihr „Gelassenheit, Glaube, Christum“ lernen. Das alles sind Gedanken, in denen Franck der Schüler der älteren spekulativen Mystik, Meister Eckharts und des Dionysius Areopagita ist. Jede Kreatur ist Gottes voll, sie fasst und begreift Gott. Und dabei ist seine Liebe unparteiisch; wie Gott selbst keine Kreatur zu klein ist, als dass er sich nicht in sie ergiessen würde, so dienen die Kreaturen allen, den Kleinen und den Grossen, den Armen und Reichen. Dass der unparteiische Gott die Sünder nicht liebt, ist ihre nicht seine Schuld. Die Sonne scheint der Eule wie dem Adler, aber die Eule kehrt sich von dem Licht ab. Insofern ist es wahr, dass Christus für die Gläubigen allein gestorben ist (vrgl. Parad. Nr. 129). Darum ist Christus von niemand geschieden, aber die Welt scheidet sich von ihm; so soll es auch bei den Christen sein. Gottes Reich ist ein ewiges Einfliessen in uns, aber nur die Gläubigen verfliessen und verschmelzen mit ihm, und werden, was Gott ist, lauter Liebe, und in allem Gott gleich. Darin liegt auch, dass der Christ diese Liebe wieder ausströmen muss; ja er hat um so mehr, je mehr er giebt. Dagegen was sich von Gott abkehrt, tritt aus dieser Gemeinschaft der Liebe aus; alle Kreaturen sind gegen ihn, er hat nichts, wenn er alles zu haben scheint. Alle Dinge sind von Gott gemein erschaffen: aber der Mensch nimmt sie an sich, das ist die Sünde; Verzicht auf das Eigentum, auf das „Annehmen“ ist Bekehrung (56 b—61 a).

Die Fortsetzung ist überschrieben (Fol. 61 a); „Gott ist die gemeinnützige Liebe, die sich selbst nirgends suchen kann, darum alles was er heisst, gebietet und verbietet, das heisst, gebietet und verbietet er nicht um seinetwillen, sondern um unsertwillen und zu unsrem Besten oder uns zu gut. Item er begehrt nichts, das nicht zuvor aufs höchste in ihm ist und verbietet nichts, das nicht aufs allerfernste von ihm ist“ (Fol. 61 a—63 b). Sodann: „Gleichwie die Christen alle unsichtbaren, wahren, inwendigen, geistlichen Güter gemein haben, also auch die auswendigen, schlechten, geringsten Güter“ (63 b—65 a). Haben sie das Gold gemein, wie viel mehr die Spreu. Bei dem Satz: „Eigentum ist gegen die Natur“

findet sich eine ausdrückliche Berufung auf die Paradoxa: „als paradoxa commune mundum ghehoort is“.[1])

Der nächste Abschnitt kehrt wieder zur geistlichen Gemeinschaft der Christen zurück: „Dass alle Christen und Gotteskinder ein Leib, Brot, Fleisch und in einem Ehebund oder in einem Heiratsverband sind, mit Christus ein Fleisch und alle Dinge gemein haben aus Paulo 1. Kor. 12 abgemalt und einem natürlichen Leib und Brot verglichen“ (Fol. 65b). Die Ausführungen sind in Form einer Auslegung von 1. Kor. 12 gegeben; im übrigen gerade hier entsetzlich breit, voll von Wiederholungen; von psychologischem und medicinischem Interesse sind einige Ausführungen über das Zusammenwirken der Glieder des Leibs, die Gemeinsamkeit der Schmerzen, die Unmöglichkeit, zwei Dinge zugleich zu thun u. a.; aber die Anwendung bietet nichts Neues. Franck wehrt die Auffassung ab, als wollte er verlangen, man solle die Güter auf einen Haufen zusammenwerfen, verlangt ist nur die Hilfe, der „Dienst“, das Beispringen in der Not, wie schon Pythagoras verlangt hat: amicorum omnia communia (71). Wer nicht von sich aus diese Gemeinschaft hält, den soll man als Heiden fahren lassen, die Gemeinschaft lautet allein auf den gemeinnützigen Leib Christi, und nicht auf den eigennützigen Heidenleib des Teufels. „Man will die Bruderschaft zu weit umzirkeln und die Gebannten für Brüder halten“ . . . .[2]) „Ihr dürft diese Bruderschaft nicht in die Welt rechnen und zu weit ausdehnen, lasst sie bei den wahren Christen sein und bleiben“ (72a). Die Liebe ist das einzige Feldzeichen des Christen: alles andere, fasten, opfern, beten kann der Antichrist nachmachen. „Eigentum ist mit der Sünde eingeführt, im Beginn waren alle Dinge gemein geschaffen, wie noch heut zutag Sonne, Mond, Wasser, Luft“; um grösseres Unheil zu verhüten, müssste man jedem sein Eigentumsrecht zuschreiben. So hat die Not das Eigentum erdacht, „gleich wie Augustinus selbst sagt, dass aus menschlichem, nicht aus göttlichem Recht gesagt wird: dies Dorf gehört mir zu, und die Welt selbst von sich selber

1) Vgl. Parad. Nr. 153: Commune mundum, meum et tuum immundum. Die Ausführung darüber in Parad. bietet überall Parallelen zu dem oben Dargestellten. Der Gedanke, dass das Eigentum gegen die Natur ist und darum das „Annehmen“ die Hauptsünde, hat Franck zunächst aus der deutschen Mystik des 14. Jahrhunderts, Eckhart, Tauler, der Deutschen Theologie genommen; er beruft sich in den Parad. auch ausdrücklich in diesem Zusammenhang auf Tauler und die D. Th. Vgl. auch GB. I, 6b: Nimrod fieng an, die gemeine Welt zu teilen, da kam das Mein und Dein auf; dadurch werden die Menschen zuletzt so wild, dass sie von wilden Tieren nicht mehr zu unterscheiden sind (dazu GB. II, 244ab). Zu dem ganzen Abschnitt ist Geist und Schrift S. 181 ff. zu vergleichen.

2) Vgl. Geist und Schrift 27. S. GB. II, 194a, 236a.

Zeugnis giebt, sagend: das mein und dein hat der Teufel erdacht.“ Aber die Christen, die in Christus in ihre erste, ja grössere Unschuld versetzt sind, haben kein Eigentum, und was sie haben, haben sie der Welt wegen; unter sich selbst haben sie kein Schloss, Obrigkeit, Schwert, Eigentum, sondern alles mit allen Christen gemein, ausgenommen ihre Hausfrauen zu der ehelichen Verpflichtung; die Gemeinschaft der Frauen wäre gegen die Liebe und würde zur Verwirrung aller Ordnung und Ehrbarkeit dienen. Daher straft die Schrift den Ehebruch äusserst streng. Nun folgt eine merkwürdige Stelle: „Wiewohl Clemens der fünfte diese Nicolaitische Irrung auch mit einmengt in seine Epistel in operibus und actorum conciliorum. Es sei denn, dass ihm von den Ketzern zugesetzt sei, denn in dem neuen Baselschen Druck ist dieser Punkt ausgelassen, ich weiss nicht, ob es vielleicht in den alten Exemplaren nicht gefunden worden ist, oder sonst als schädlich und ärgerlich ausgekratzt ist“.[1])

Die Gemeinschaft der Christen wird weiter erklärt durch die Bedeutung, die das Nachtmahl ursprünglich hatte (73a ff.): „nemlich, dass diejenigen, welche davon assen, damit bezeichnet haben, dass sie alle ein Leib und ein Brot sind, gleicherweise sie alle eines Brotes teilhaftig waren, welches er darum durch eine Nachbenennung [‚*na-noeminge*‘] oder geistliche Hinweisung auf den Verstand per demonstrationem ad intellectum seinen Leib nennt, was von den Griechen Sinaxis, von Clemens Agaxi[2]) genannt worden ist, das ist eine Gemeinschaft, Liebeszeichen und Bruder-mahlzeit oder zeichen“ (73a). — So hat auch im Leib Christi jedes Glied sein besonderes Amt, aber es dient damit dem allgemeinen Nutzen. Die hauptsächlichste Absicht Francks ist in diesem Zusammenhang die Abwehr gegen das Begehren der Gütergemeinschaft in Christi Namen: Die Gemeinschaft der Heiligen ist „nicht aufrührisch, nicht Zusammentragen der Güter“ — wenn die Schrift heisst leihen, borgen, schenken, Almosen geben, setzt sie das Eigentum voraus — sondern ein lediges „abgeschältes“ Herz, das alles mit Gott und seinen Kindern gemein hat. Dabei kehren auch die Ausdrücke aus der Theologia Deutsch wieder: „Das Mein, Dein, Ichheit und Selbstheit ist bei ihnen gefallen.“ Auch das „heimliche Leiden Christi“ kommt in diesem Zusammenhang vor (74b). Und ebenso wird auf die ursprüngliche Übung des Bannes hingewiesen: Die schwachen Glieder trägt der Körper willig und sorgt mehr für sie, denn für andere, „aber

1) Es ist mir nicht gelungen, festzustellen, welche „Epistel“ Clemens V. Franck im Auge hat. Unter nikolaitischer Häresie versteht er sonst (GB. II, 178) die Lehre von der Weibergemeinschaft.

2) D. i. Agape.

ein unheilbares schorftiges Glied, dem kein Heilen helfen will, haben die Apostel mit dem Beil des Banns von dem Körper abgeschnitten zum Verderben des Fleisches, damit er beschämt wiederkehre oder in dem Bann verderbe“ (75b). — Am Leib Christi darf kein Glied betteln; jede Not und jedes Bedürfnis ist gemeinsame Sache.[1]) — Franck that sich in diesen Ausführungen etwas darauf zu gut, wie viel er aus dem einfachen Bild: Die Christen ein Leib, aus der „Figur“ des körperlichen Leibs ableiten kann. Die innerlichsten Güter des Evangeliums, Glaube, Sabbat u. s. w. sind darin figuriert.

Einige Gedanken, die schon in diesem Abschnitt angedeutet waren, finden in den nächsten Abschnitten noch besondere Besprechung: „Gleichnis davon, dass alle Glieder an einem Faden hängen, so dass, wenn man das eine regt oder anrührt, alle die andern dasselbe empfinden: also auch alle Christen“ (Fol. 77b). „Dass alle Gebote Gottes an dem natürlichen Körper gefiguriert seiend befunden werden . . . Dass ein jeglicher Mosen, das gesamte Gesetz, Christum und die Propheten an seinem Körper konterfeit trägt, wie an dem Körper Christi“ (78b). „Probe und Zeichen wodurch man versichert sein mag, ob man in dem Körper Christi ist und ob die Seele des Menschen krank, tot oder lebendig ist“ (Fol. 80a) — hier macht Franck eine Anleihe bei Erasmus, Enchiridion militis Christiani, den er auch ausdrücklich als Quelle bezeichnet (80a—81a oben). „Dass Christus ein Haupt des Körpers ist und alle Christen seine Glieder und Körper, dass sie in einander einfliessen und alle Dinge gemein haben“ (81b). In der Ausführung klingt Luthers de libertate Christiana besonders stark an. Mit bitteren Klagen schliesst das Kapitel ab über die Selbstsucht, die sich von armer Leute Schweiss und Blut nährt, über ein Christentum, das mit dem Verzicht auf alles überflüssige Gut nicht Ernst zu machen wagt; nicht für diese hoffnungslose Welt will Franck schreiben, sondern allein für die Christen zu einem Zeugnis (85a). Dann folgt ein „Beschluss aus dem 51. Kapitel der deutschen Theologie (85b) und eine Zusammenstellung von Schriftzeugnissen über die Gemeinschaft des Leidens, Glücks und aller Dinge zwischen Gott, Christus und der Gemeinde Gottes (85b bis 87b); sodann weitere Ausführungen über den Sinn des Abendmahls (87b—88b). Die Ausdrücke, dass das Brot Leib Christi genannt werde „per demonstrationem spiritualem“, „per methonymiam“, „signum pro signato, continens pro contento“ weisen auf Zwingli und Oekolampad hin, wie denn auch die Beispiele Francks,

1) Die Frage, wie Abhilfe gegen den Bettel zu schaffen sei, hat Franck sehr beschäftigt. Vgl. seinen Klagbrieff oder Dupplikation der armen Dürftigen in England, 1529, Spri. II, 75b ff., Diall. 31a ff.

(der Adler, des Kaisers Bild: „Das ist der Kaiser“, das Beispiel vom Weinreifen, der auf den Wein hinweist) schon von Zwingli benützt worden sind (z. B. in „Über D. M. Luthers Buch, Bekenntnis genannt, zwei Antworten I. Oekolampadii und H. Zwinglis“, 1528).

Der letzte Abschnitt ist überschrieben: „Wie die Glieder alle Dinge gemein haben mit Christo ihrem Haupt, wesshalb er ihr Fleisch, Gebein, Mann und Bräutigam genannt wird“ (88b). Es wird hier gehandelt von der Fleischwerdung Christi: Christus ist immer derselbe, aber „per dispensationem“ nicht immer gleicher Art, non talis, die Substanz ist dieselbe, das Accidens wechselt; dadurch werden die mit Gott vereint („an ihn geleimt und angezogen“), die nicht an Christus sondern in ihn glauben, damit wir alles werden, was Gott ist, hat und vermag. Dann davon, dass unsere Seligkeit von dieser Einverleibung in Christus abhängt; mit manchen Erinnerungen an die Paradoxa, z. B. Gott ist in sich selbst willenlos, erst in uns kommt er zum Willen. Aber auch dieser scheinbar spekulative Satz hängt eng mit den vorangehenden praktischen Ausführungen zusammen: es ist der Eigenwille, der Gott fehlt, er hat einen „gemeinen Willen“; so ist es nicht die Form des Wollens, was an Gott verneint wird, sondern das selbstsüchtige Begehren. Aber ein pantheistischer Gottesbegriff spielt allerdings in solchen Sätzen immer herein. Wie nahe liegt es, bei dem Satz: „Das Eigentum wieder aufgeben ist Seligkeit“ (90a) an den Verzicht auf individuelle Existenz überhaupt zu denken! Und Sätze wie: „Gott kann nichts ohne uns wollen und wirken“ (ib.) stellen die Verbindung zwischen der vorreformatorischen und nachreformatorischen Mystik her — hier bildet Franck eines der Mittelglieder zwischen Eckhart und seinen Schülern einerseits, Böhme, Angelus Silesius u. s. w. andererseits.

Gegen den Schluss werden noch ein paar Väter citiert: Augustin zuerst „lib. meditationum cap. 14“ (90b); dann „in Joann. tract. 9, cap. 2“; dann auch Cyrill „in Joan. lib. 11, cap. 16“; endlich Ambrosius lib. de offic. (91a), alle mit Aussprüchen über die Gemeinschaft der Heiligen. Am Schluss ist noch einmal die Rede davon, dass die Christen mit Christus leiden, „von diesem heimlichen Leiden Christi leset die Deutsche Theologie Cap.“ [es fehlt die Zahl].

Die Entstehung der Traktate und die Übersetzung ins Holländische.

In der Überlieferung sind die Traktate wenig beachtet worden. Wo Francks Werke aufgezählt und seine schriftstellerischen Arbeiten beleuchtet wurden, standen die durch ihre Grösse oder die Paradoxie ihres Inhalts auffallenden

oder durch ihren volkstümlichen Ton und Inhalt fesselnden Werke voran, die grosse Chronik, die deutsche Chronik, das Weltbuch, die Güldene Arche, das Verbütschirte Buch, die Paradoxa, die Kronbüchlein, die Sprichwörter, Von dem gräulichen Laster der Trunkenheit, das Kriegbüchlein des Friedens. Auch die Einzeldrucke aus der Chronik, der Güldenen Arche, den Kronbüchlein waren viel gelesen. Sie waren alle in so vielen Ausgaben verbreitet, dass fast jeder Gelehrte, der sich mit Franck beschäftigte, ohne grosse Mühe zu den Ausgaben, die er von den älteren abschrieb, ein paar neue hinzufügen konnte. Dagegen entzogen sich die in wenigen Exemplaren verbreiteten, holländisch geschriebenen Traktate beinahe ganz der Kenntnis. Immerhin sind einige Notizen vorhanden, darunter eine, die auf die richtige Fährte leitet.

Gottfried Arnold führt in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie (Schaffhausener Ausgabe, 1. Band 1740 S. 876) unter den Schriften Francks an: „Ingleichen ein buch von dem reich Christi (so anno 1611 auch Holländisch herauskommen durch einen Remonstranten Tombergium).“ Diese Notiz ist dann in zahlreiche andere Aufzählungen übergegangen. Wo jene Schrift unter Francks Werken aufgezählt wird, wie bei Johann Fabricius, Histor. biblioth. Fabric., pars VI, Wolfenbüttel 1724 S. 435, ist offenbar in der Regel nicht eigene Anschauung, sondern Arnolds Notiz die Quelle.

Daneben tauchen vereinzelt auch richtige Notizen über die anderen holländischen Traktate auf. So bei Waldau (Neues Repertorium, 2. Stück, 10 f.): „Communio Sanctorum ut et Krygsboeck des Fredes Gouda 1618 . 4.“ I. G. Feuerlein, Bibl. Symbol. 1768, p. II, 95 f. zählt unter anderen Werken auf: „Van het Rycke Christi Goude 1617.“ „Van de Werelt des Duyvels ryck ende de Ghemeynschap der Heilighen, overgheset 1565 ib. 1618“. Dann auch die holländische Übersetzung des Kriegsbuches durch Camerlinck, ib. 1618. Eine Erinnerung an den Traktat gegen den Chiliasmus findet sich bei Weyermann, doch mit einer kritisch sehr verdächtigen bibliographischen Angabe „Von der tausendjährigen Glückseligkeit der Kinder Gottes, 1530, o. O. 12°.“ Nopitsch giebt weder Druckort noch Zeit an, den Titel dagegen so: „Von der tausendjährigen Glückseligkeit der Kirche Gottes“. C. A. Hase hat in seinem Verzeichnis der Schriften Francks S. 300 nur einige verworrene Notizen: er nennt unter den von ihm nicht aufgefundenen Büchern: „Von der tausendjährigen Glückseligkeit der Kirche. Holländische Übersetzung von 1611 und 1617 (vielleicht das gleiche mit: vom heil. Reich Christ. Göttingen. Holländisch). Von der Gemeinschaft der Heiligen. Holländische Übersetzung von 1565 und 1618“.

Aus dieser Übersicht geht hervor, dass den älteren Gelehrten, die sich mit Francks Schriften beschäftigt haben, nicht mehr und nichts anderes vorlag, als die zwei holländischen Büchlein, wie sie oben beschrieben wurden. Weyermann's Angabe, die an sich auf eine vorausgehende hochdeutsche Separatausgabe des Schriftchens gegen die Chiliasten führen könnte, wird durch nichts bestätigt. Über die Angaben hinaus, die aus dem Titel der Traktate selbst zu entnehmen waren, bietet nur Arnold eine Nachricht. Er bewährt sich auch hier als guter Kenner dieser Literatur.

Wie steht es zunächst nun mit Francks Autorschaft? Ist er der Verfasser der Traktate?

Ausdrücklich als Verfasser ist er bezeichnet auf dem Titel der Traktate: Vom Reich Christi, Von der Welt, des Teufels Reich, Vom Pöbel. Es fehlt die Bezeichnung bei den Anhängen zu dem ersteren, und beim Traktat Von der Gemeinschaft der Heiligen. Die Abfassung der ersteren durch Franck kann keinem Zweifel unterliegen; zu dem äusseren Zeugnis kommt das innere: auch in der Übersetzung schimmert überall Francks Stil durch, wie auch die Gedanken überall Parallelen in Francks deutschen Schriften aufweisen. Dazu kommt für den Traktat vom Pöbel die indirekte Bezeugung durch die Ulmer Akten (s. u.). Ebenso ist der Traktat Von der Gemeinschaft der Heiligen sicher von Franck geschrieben: ausser dem Stil und dem Inhalt, die für sich allein mit voller Sicherheit die Frage entscheiden, beweist ein äusseres Zeugnis Francks Urheberschaft. Es ist nämlich einerseits in diesem Traktat (s. o. S. 110) auf die Paradoxa hingewiesen als auf ein Werk des Verfassers selbst; andererseits hat Franck in den Paradoxa den Gedanken schon angedeutet, den er in der „Gemeinschaft der Heiligen" ausgeführt hat. Am Schluss des 13. Paradoxons „Inuictus Christus et in Christo Christiani omnes" führt er aus (C 7b), dass in Christus und den Christen sich „ein zech, vrtheil, gemeinschafft, art, wesen" findet und fügt bei, dass davon wohl ein eigen Buch zu schreiben wäre, wer Lust und Gnade hätte. Der Traktat über die „Gemeinschaft der Heiligen" ist die Ausführung dieses Gedankens, womit zugleich die Zweifelhaftigkeit von Weyermann's bibliographischer Angabe (s. o.) von Neuem erhellt. Man kann darüber streiten, ob jene Andeutung nicht zugleich schon den Plan einschliesst, der dann in dem Traktat Vom Reich Christi zur Ausführung gekommen ist.

Fraglich bleiben somit nur die Anhänge zum Reich Christi (Fol. 78 ff.). Ganz sicher ist der Traktat gegen die Chiliasten (78 ff.) von Franck geschrieben; der Stil wie die Gedanken sind specifisch franckisch. Der Traktat „Van de kennisse

Gods“ stammt gleichfalls von Francks Hand, wie schon die eigentümliche Art der Einflechtung klassischer Reminiscenzen zeigt, die zudem überall sachliche Parallelen in seinen anderen Schriften haben. Doch soll nicht ausgeschlossen sein, dass Franck hier nur einen älteren mystischen Traktat überarbeitet hat. Diese Annahme ist möglich, doch nicht notwendig. Anders steht es mit dem letzten kleinen Abschnitt, Fol. 91 ff.: Die kurze Ausführung über den klaren Spiegel und das liebliche Vorbild Christi stammt nicht von Franck her, sondern ist ein älterer mystischer Traktat, der sich in Petrus Noviomagus Ausgabe der Predigten Taulers (Köln 1543) als „Kapitel 74“ findet. W. Preger urteilt darüber in seiner Geschichte der deutschen Mystik (III, 88), dass dieses Stück eine Zusammenstellung von Sätzen aus verschiedenen Predigten Taulers zu sein scheine. Ob es erst vom Herausgeber hinzugefügt worden ist, oder schon von Franck selbst, lässt sich mit Sicherheit nicht sagen. Mit dem Traktat Vom Reich Christi steht es in keiner inneren Verbindung, Spuren von einer Überarbeitung durch Franck zeigt es nicht; die erstere Annahme ist wahrscheinlicher.

Als die Entstehungszeit der Traktate lässt sich im Allgemeinen Francks letzte Zeit angeben. Dass die Schrift Von der Gemeinschaft der Heiligen nach den Paradoxa, also nach 1534, geschrieben ist, zeigen die oben erwähnten Citate. Aber das ist für alle diese Traktate auch aus anderen Gründen gewiss. Wir erhalten aus den Verhandlungen, die der Ulmer Rat und die von diesem delegierten Kommissionen mit Franck während seines Ulmer Aufenthalts (1533 oder 34 bis 1539) geführt haben und die handschriftlich zum grössten Teil im Ulmer Archiv vorhanden sind,[1]) einen genauen Einblick in das, was Franck bis zu dieser Zeit veröffentlicht hat und was er veröffentlichen wollte. Unter dem ersteren findet sich keine Spur unsrer Traktate; unter dem zweiten nur ein Hinweis auf den Plan, eine kleine Schrift über den Pöbel zu veröffentlichen. Bei den ersten Verhandlungen, die im Jahr 1535 mit Franck in Ulm geführt wurden (s. RE. VI³, 145, 26 ff.), wurde diesem als Bedingung dafür, dass er in Ulm geduldet wurde, auferlegt, er dürfe nichts ohne Zulassen der mit der Censur beauftragten „Schulpfleger“ drucken lassen. Bei den späteren Verhandlungen im Jahr 1538 war es einer der Anklagepunkte gegen ihn, dass er dieses Verbot übertreten habe. Auf die Aufforderung des Rats vom 13. August 1538 berichten die Schulpfleger, wie sie die Censur Franck gegenüber gehandhabt haben; der Bericht ist von Frecht's Hand geschrieben (Akten Nr. 159). Franck wollte folgende Schriften drucken

1) Die Zweifel (Geist und Schrift S. 54 A. 2), dass sie in Ulm nicht mehr vorhanden sein sollen, haben sich bestätigt; sie sind erhalten.

lassen, die ihm abgeschlagen worden sind: Eine Chronik von den Venedigern (abgelehnt, weil sie nur Böses von diesen sagt, wobei gewiss für die Censoren auch die Handelsverbindungen zwischen Ulm und Venedig in Betracht kamen); eine Sammlung von den bösen Stücken der Päpste (berührte sich wohl mit G. B. II, 253 ff.); ein Buch von den Orten der heiligen Schrift, die auf das erste Ansehen sich zu widerstreiten scheinen, mit einer Vorrede, die als Zweck angiebt: die Leute seliglich irre zu machen (ist dann ausgewachsen zu dem 1539 veröffentlichten Verbütschirten Buch); die Auslegung eines Psalms (ist dann als Auslegung des 64. Psalms 1539 erschienen); die Gebote und Verbote Gottes an die Juden nach Seb. Münster's Schrift (wurde zu drucken gestattet und erschien 1537, doch wurde Franck vorgeworfen, dass er eigenmächtig von sich aus einen bedenklichen Anhang hinzugefügt habe). Dagegen wurde zu drucken verboten *„ein predig wider herr omnes das ist wider den pöfel“*, weil auch das nicht rein sei. Das ist offenbar dasselbe Schriftchen, das dann später mit den andern Traktaten verbunden wurde und uns in holländischer Übersetzung vorliegt.

Es ist danach wahrscheinlich, dass Franck, abgesehen von diesem letzteren kleinen Traktat, der in der Ulmer Zeit geschrieben ist, die Traktate erst in seinen letzten Lebensjahren geschrieben oder doch fertiggestellt hat. Die Absicht der Veröffentlichung bestand gewiss hier ebenso gut wie bei der Paraphrase der Deutschen Theologie; Francks Tod trat dazwischen. So wurden sie nur handschriftlich fortüberliefert. Von der Existenz einer hochdeutschen Ausgabe fehlt jede Spur.[1]) Gedruckt wurden sie holländisch zum erstenmal.

Die Übersicht über den Inhalt hat gezeigt, dass die Schriften zusammengehören. Das „Reich Christi“ schildert Franck im Widerspruch gegen die „Kirche“, und wie er überall den Grundsatz durchführt, dass das Göttliche nur in und mit seinem Gegensatz richtig zu erkennen sei, so stellt er dem Reich Gottes die Welt als des Teufels Reich gegenüber, der Gemeinschaft der Heiligen den Pöbel. In ihrem Inhalt, wie in ihrem erbaulichen Ton sind diese Traktate besonders stark von der Mystik bestimmt. Die Elemente aus der humanistischen Bildung treten verhältnismässig zurück, wiewohl sich einzelne Anklänge immer finden. Auch darin gehören diese Schriften zusammen. Die Einteilung in Kapitel, wie auch die ganze Art der Gedankenentwicklung erinnert an das Vorbild der Deutschen

1) Franck citiert GB. I, 3b sein „Büchlein von Christo und Antichristo“. Davon ist sonst nichts bekannt, Es war wohl — wie auch Weinkauff (hds.) vermutet — eine Zusammenstellung der Namen Christi und des Antichrists in der h. Schrift, ähnlich wie in der GA. 56a, 74a. Auf das „Reich Christi“ und das „Reich des Teufels“ ist es nicht zu deuten.

Theologie. Diese schwebt offenbar Franck als Muster vor. Auch dass die drei Hauptschriften, Vom Reich Christi, Von der Welt, Von der Gemeinschaft der Heiligen, je mit einer Definition des Hauptbegriffs beginnen, zeigt die Einheitlichkeit des Plans. Die kräftige, bilderreiche Sprache, der Reichtum an biblischen Bildern und Redewendungen zeigt sich auch in diesen Traktaten. Wie der Sammler der Sprichwörter, so kündigt sich da und dort der Chronikschreiber an, der gerne an den Römern, an Alexander dem Grossen exemplificiert (R.Chr. 44a). Auch an paradoxen Sätzen fehlt es nicht, wiewohl hier die schroff klingenden Aussagen mehr vermittelt und ins Erbauliche gewendet werden. Mit den kühnen spekulativen Ideen steht die tief in Francks Art begründete Neigung in seltsamem Kontrast, auch die höchsten Wahrheiten in ganz trivialen Bildern auszusprechen. Die Methode, widersprechende Bibelstellen einander gegenüberzustellen, wird auch hier geübt. Z. B. R. Chr. 25b: Es ist beides wahr: Gott ist gekommen, die Sünder zu berufen und selig zu machen, Math. 9, 1. Tim. 1, Röm. 5. Wiederum: Da ist kein Heil bei den Gottlosen, Ps. 4, 5, 7, 10, 11. Oder R.Chr. 49b: Es sind immer zwei Reden: die Gerechten haben Frieden und haben keinen Frieden und beide sind wahr. Der Christ sündigt und sündigt nicht.[1]) Mit der mehr erbaulichen Haltung und dem mystischen Charakter hängt es auch zusammen, dass alles Konkrete, auch die Rücksicht auf Zeitereignisse stark zurücktritt. Auf die Polemik freilich kann Franck auch hier nicht verzichten; sie ist vor allem im Traktat von der Welt sehr bitter, in einem Ton geführt, der wiederum auf seine letzte Zeit mit ihren Enttäuschungen und Entbehrungen hinweist.

Von deutschen Ausgaben der Traktate findet sich keine Spur. Man muss annehmen, dass sie aus Francks Nachlass nach Holland gekommen sind. Wie, ist unbekannt. Er selbst ist, soviel wir wissen, nie in Holland gewesen. Man könnte sich versucht fühlen, die Hypothese aufzustellen, dass Franck zuletzt selbst nach Holland übergesiedelt und hier gestorben sei. Ein urkundlicher Beleg über Francks Tod fehlt. Den einzigen Anhaltspunkt giebt J. Freders

1) Diese für Denk und Franck so wichtige Methode der Gegenüberstellung sich widerstreitender Bibelstellen (vgl. Geist und Schrift 29 ff., 60 ff.) hat in der theologischen Schule eine lange Geschichte. Es ist bekannt, welche Rolle in der Entwicklung der mittelalterlichen Scholastik die Zusammenstellung sich widerstreitender Sentenzen gespielt hat. Die unmittelbare Anregung kommt jedoch für Denk und Franck von Erasmus her, von dem so viele Einwirkungen auf alle Gruppen der protestantischen Dissenters der Reformationszeit ausgegangen sind. Dieser hat in der Ratio (Opp. Bas. 1540, V, 78 f.) Widersprüche in der Bibel hervorgehoben, gerade dieselben Beispiele, die sich dann bei Denk und Franck wieder finden.

Notiz, der sich in seinem Dialogus (1545) rechtfertigt, dass er in der ersten 1543 erschienenen niederdeutschen Ausgabe dieser Schrift gegen Franck als gegen einen Lebenden polemisiert habe, während dieser doch nach glaubwürdigem Zeugnis schon gestorben gewesen sei. Demnach nimmt man an, dass er Ende 1542 oder im Jahr 1543 in Basel, seinem letzten uns bekannten Aufenthaltsort, gestorben sei. Beziehungen zu Niederdeutschland hat Franck nachweisbar gehabt (Brief an die Christen in Niederdeutschland); zwischen Basel und Holland war viel Verkehr. Aber die ganze Annahme könnte sich auf nichts, als auf die Thatsache stützen, dass Francks literarischer Nachlass in Holland auftaucht. Und diese lässt sich auch anders erklären. Dass er lange in der Überlieferung als Holländer galt, bis ihn Schelhorn und Withof[1]) für Donauwörth in Anspruch nahmen, darf man für jene Hypothese nicht anführen; das ist nicht Überlieferung, sondern ein falscher Schluss aus der grossen Zahl holländischer Übersetzungen von Büchern Francks.

In Holland werden die Traktate wohl einige Zeit nur handschriftlich verbreitet worden sein. Die Vorrede zu der in Gouda erschienenen Ausgabe von RChr. (s. o. S. 80) legt die Deutung nahe, dass der Herausgeber sich als den ersten ansieht, der den Traktat zum Druck bringt. Allerdings giebt es noch ein älteres Zeugnis von der Existenz des Traktats Vom Reich Christi, und dieses könnte darauf führen, dass er schon im 16. Jahrhundert in Holland gedruckt vorhanden war. Coolhaes hat (s. Rogge II, 84) den Traktat samt dem Anhang gegen die Chiliasten gekannt, beide unter Titeln, die von denjenigen der Ausgabe in Gouda etwas abweichen und zeigen, dass verschiedene Übersetzungen aus dem Hochdeutschen vorliegen. Der Traktat lautet hier „Van het rycke ende priesterdom Christi ende van der christenen vryheit ende adel". Der Anhang: „Van de toesegghinge des nieuwen testaments ende van den gheestelicken coninc Christo ende syn ryck." Das würde an sich nicht beweisen, dass Coolhaes ein Druck vorlag; dagegen klingt allerdings eine Stelle in seiner gegen Marnix gerichteten Apologie so (Rogge II, 85). Er beruft sich hier gegen den Vorwurf, Francks Ansichten führen zu Aufruhr und Gräuel, wie in Münster, auf dessen Erzählung

1) In Weinkauff's handschriftlichem Nachlass findet sich folgender Nachtrag zu Alemannia V, 141: „Unabhängig von Schelhorn hat zuerst am Niederrhein der Professor der Geschichte, der Beredsamkeit und der griechischen Literatur an der Duisburger Akademie, Johann Hildebrand Withof über Francks „Herkunft und Religion" richtige Nachrichten gegeben in den Duisburger Wochentäglichen Anzeigen 1768 (einer auf Befehl Friedrichs d. Gr. herausgegebenen Zeitschrift)."

von den Münsterischen Wiedertäufern in der Chronik und sodann darauf, dass er in seinem Buch Vom Reich und Priestertum Christi ihre Lehre widerlegt habe. Darnach wird die Möglichkeit eines früheren Drucks nicht auszuschliessen sein; wahrscheinlich ist die Existenz eines solchen nicht. Die Notiz von einer Ausgabe „Gouda 1600" ruht auf Irrtum.

Die Übersetzung der einzelnen Traktate stammt nicht von einer Hand und ist zu verschiedenen Zeiten vorgenommen worden. Darauf würde schon der verschiedene Stil der Übersetzung, die verschiedene Wiedergabe derselben Ausdrücke hinweisen. Ferner die Verschiedenheit der von den Herausgebern beigefügten Vorreden. Die Gemeinschaft der Heiligen hat eine Vorrede, die sowohl von derjenigen zum RChr. wie von der zum Traktat von der Welt ganz verschieden ist. Dazu kommen die Jahreszahlen „1565" auf dem Titelblatt des Traktates von der Welt, „1566" bei der Gemeinschaft der Heiligen. Sie deuten offenbar auf die Zeit der Übersetzung hin. Es ist nicht möglich, ohne Studien an holländischen Bibliotheken und ohne eine nur in Holland selbst mögliche Vergleichung anderer ins Holländische übersetzter Schriften Francks hierüber Klarheit zu schaffen. Doch seien einige feste Punkte herausgehoben.

Dahin gehört, dass der Herausgeber des „Reiches Christi" in der zu Gouda erschienenen Ausgabe der reformierte Prädikant Herbold Thomberg ist, wie G. Arnold richtig bemerkt hat. Das wird bestätigt durch Trigland's „Kerckelijcke Geschiedenis" (1650, 772 bei Sepp, l. c. 177), wo unter den Beschwerden der Gemeinde in Gouda gegen ihren Prediger Thomberg auch aufgeführt ist, dass er ein Buch Francks Vom Reich Christi ins Niederländische übersetzt und herausgegeben und den Autor als sehr hochgelehrt, sehr gottselig, von Gott erleuchtet gepriesen habe. Gouda war als „nidus haereticorum" bekannt. Die Gemeinde hatte schon früher Schwierigkeiten gemacht (vergl. Werken der Marnix-Vereeniging III, II, 118, 124, 206; II, III, 325 ff.; 553; Hania, W. Helmichius, 204). Eine ganze Anzahl von spiritualistisch gerichteten Männern hatte in Gouda ihren Sitz, so Hermann Herberts (vergl. seine Bekenntnisse bei P. Bor, Hist. der Nederl. oorlogen, Boek XXI, 81 ff.; Ausgabe von 1680, Teil 2. 794 ff.; P. I. Wijminga, Festus Hommius, 41, 56 f., J. Hania, Wernerus Helmichius, 191 ff.), Henricus Bulckius (W. d. Marnix-Ver. II, III, 589 ff., III. IV, 40). Bei ihnen allen spielt die Lehre vom Unterschied des inneren und äusseren Wortes, der Toleranzgedanke, die Abneigung gegen das kalvinistische Dogma, wie gegen die kalvinistische Kirchenzucht eine Rolle.

In Gouda erschien um dieselbe Zeit bei demselben Verleger auch eine neue

Ausgabe von Castellios Dialogen über die Prädestination in niederländischer Übersetzung (Gouda, Tournay, 1612/13, s. Buisson II, 374). Um dieselbe Zeit in Gouda auch eine niederländische Übersetzung der Paradoxa (ein Exemplar in Berlin, doch fehlt der Titel, handschriftlich ergänzt „Goudae 1610"). Ebenfalls bei Tournay in Gouda erschien gleichzeitig in gleicher Ausstattung mit unseren Traktaten eine niederländische Übersetzung des Kriegbüchleins des Friedens (ein Exemplar in München, Univ. Bibl., zusammengebunden: RChr. — Von der Welt etc. — Krieg des Friedens — Laster der Trunkenheit, letzteres bei „Pieter Arentsz" in Norden 1621 erschienen, ohne Angabe eines Übersetzers). Hier ist nun auch der Name eines Übersetzers genannt. Der Titel lautet:

Krijgh-bœck des vredes. | Eenen Krijgh des vre|des tegen alle allarmen, oproer ende | onſinnigheydt tot krijghen, met grondelijcke argu|menten der heyligher Schrift, oude Leeraers, Conci|lien, Decreten, oock met het vernuft ende ſchrif|ten der Heydenen wederleyt. Eerſt in | de Suriſche[1]) ſprake beſchre|ven door | Sebastiaen Franck van Wordt. | Ende nu in Nederduytſch overgheſet door | David Willemsz Camerlinck. | Darunter ein Bild mit der Fortuna, dasselbe wie auf dem Titelblatt des Traktats Von der Welt, des Teufels Reich und des Traktats von der Gemeinschaft der Heiligen, sowie des Traktats Von der Erkenntnis Gottes. Unter dem Bild: Ghedruckt ter Goude, | by Jaſper Tournay, voor Andries Burier | Boeckvercooper. Anno 1618. | 4°, 82 oben rechts gezählte Blätter (das Titelblatt als 1. nicht gezählt, dann Fol. 2a bis 4b oben die Vorrede Francks, Fol. 5a — 82b der Text, mit der Überschrift links: Den Krijgh rechts: des vredes. Deutsche Lettern, nur Namen und Citate lateinische Lettern. Der Text — nicht die Vorrede — in zwei Spalten geteilt. Druck und Anordnung ist die gleiche wie bei den Traktaten Vom Reich Christi u. s. w. und Von der Welt u. s. w.

Damit wäre ein weiterer Übersetzer von Schriften Francks bestimmt. Wer er gewesen ist, vermag ich nicht anzugeben. Die biographischen Wörterbücher holländischer Gelehrter (Van der Aa, Glasius u. s. w.) enthalten den Namen nicht. Doch finde ich in einer Münchener Handschrift (c. germ. 4379, XVII/XVIII. s. 4°, Fol. 37—87), einen „David Kamerlynck Wilmsz", also offenbar denselben, als Übersetzer einer kleinen Schrift des Paracelsus, Auslegung der im Karthäuserkloster in Nürnberg gefundenen Figuren ins Niederländische. Über den Übersetzer lässt sich hieraus nichts entnehmen, als dass er nach dem Tod des Paracelsus († 1541) übersetzt hat (vrgl. auch K. Sud-

[1]) „Surisch" wahrscheinlich = südlich = hochdeutsch.

hoff, Bibliographia Paracelsica, 1894, S. 38 f.). Derselbe hat auch eine Meteorologie aus verschiedenen Schriften des Paracelsus zusammengesetzt und in niederländischer Sprache unter dem Titel „Meteora" 1631 in Leiden bei Jacob Rœls erscheinen lassen. Er nennt sich hier David Wilmssz Camerling (vrgl. Sudhoff l. c. 547 f.). Noch eine weitere Spur von ihm ist vorhanden. In dem Katalog der Bibliothek von Joannes Thysius (Leiden 1879) ist S. 44 eine holländische Übersetzung von Francks Verbütschirtem Buch, der „Concordantie" aufgeführt, mit der Notiz: „*Nu eerstmael in Nederduyts vertaeld door D. W. C.*" (Hærlem, F. Beyts 1618 Fol.). Das ist gewiss ein und derselbe Übersetzer. Derselbe gehört demnach der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts an und hat sich, gewiss selbst ein Anhänger der mystischen Richtung, mit der Übersetzung von Schriften Franck's und des Paracelsus beschäftigt. Er gehört demnach schon der zweiten Periode an, in der Francks Schriften ins Niederländische übersetzt worden sind, während die Jahreszahl 1565 und 1566 beim Traktat Von der Gemeinschaft der Heiligen auf eine ältere Übersetzung hinweist.

Franck hat in den Niederlanden früh Anhänger gewonnen. Das zeigt neben Anderem auch Calvins Warnung an einen holländischen Spiritualisten, der sich auf Franck berief (CR. 37, 596 f.). In der holländischen Gemeinde in London wird vor der heimlichen Ausbreitung von Schriften Francks (daneben ist H. Niklaes genannt) am 3. August 1570 gewarnt (W. d. Marnix-Ver. I, 1, 187). Die ersten Übersetzungen seiner Werke ins Holländische beginnen 1558 (die grosse Chronik) und sind recht zahlreich. Bei den Taufgesinnten hat Dirk Philips ihn bekämpft und eine Widerlegung seiner zwei Briefe an Campanus und „an die Christen in der Eifel" geschrieben. Mit dem 17. Jahrhundert setzt eine neue Periode der Ausbreitung mit zahlreichen Drucken ein. Die Verhandlungen zwischen Marnix und Coolhæs hatten nur dazu gedient, die Aufmerksamkeit auf ihn zu lenken. Seine Schriften boten willkommene Waffen zum Kampf gegen den Dogmenzwang. In diesen grösseren Zusammenhang gehört der Cyklus der Übersetzungen, die in Gouda von 1610—1618 erschienen. In dieser erregten Zeit vor und nach dem Dortrechter Konzil haben auch diese nachgelassenen Traktate ihre Stimme erhoben für ein freies Christentum. Es liegt etwas Versöhnendes darin, dass der einsame Mann, der, an jeder Kirche irre geworden, sich doch als ein Anhänger des Reiches Christi und als ein Glied der Gemeinschaft der Heiligen fühlt, noch in seinem literarischen Testament einen kleinen Beitrag leisten durfte in dem grossen Kampf für Duldung und Geistesfreiheit, für die er selbst gekämpft und gelitten hat.